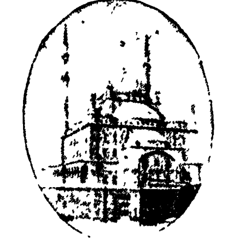
لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩١٤

فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

تحليل ونقد

وضعه بالفرنسية
دكتور طه حسين
الاستاذ بالجامعة المصرية

ونقله الى العربية
محمد عبد الله عنان
المحامى



الطبعة الاولى سنة ١٣٤٣ هـ — ١٩٢٥ م

مطبعة الاعتماد بشارع حسن الاكبر بمصر

كلمة المترجم

وضع صديقى العلامة الدكتور طه حسين هذه الرسالة بالفرنسية فى سنة ١٩١٧ ونال بها إجازة الدكتوراه من السربون بتفوق باهر، ثم منحتها الكوليج ده فرانس جائزة سنتور المعروفة

وطبيعى ألا يحجب بحث فى فلسفة شخصية شرقية كبيرة طويلا عن قراء العربية سيما اذا كان واضعه من أبنائها، وقد كان من حسن ظن صديقى المؤلف أن عهد الى بترجمة الرسالة لأن وقته لا يتسع لترجمتها بنفسه فقمت بالمهمة، وقرأت عليه الترجمة، وأحسبنى لذلك قد استطعت أن أخرج بحثه الى العربية كما كان يود أن يخرجه

وليس لى وأنا مترجم الرسالة أن أتعرض لها بخير أو شر، غير أنى أذكر قراء العربية بأن مؤلف «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية» قد تقدم اليهم قبل ذلك برسالة فى «ذكرى ابى العلاء» التى يمكن أن يقال انها أول بحث علمى منظم كتب عن ذلك الشاعر. وان رسالة ابن خلدون هذه شقيقة ذكرى أبى العلاء، وانها كذلك أول بحث علمى منظم كتب عن ذلك الفيلسوف وتناول شرح نظرياته فى التاريخ والاجتماع

كذلك ليس لى أن أقدم مؤلف الرسالة الى القارئ وله من علمه الغزير، وأدبه الجم، وآثاره المتعددة، ما يغنيه عن أية تقدمة

القاهرة فى فبراير ١٩٢٥

محمد عبد الله عنان
المحامى

مقدمة

يحتفظ تاريخ الآداب العربية منذ عصر الجاهلية الى عصرنا بذكر رجلين يمتاز كل منهما بابتكار خارق لم يتصف به أحد من المسلمين أساتذة كانوا أم تلامذة [1]، أولهما أبو العلاء المعرى (٣٦٣ — ٤٤٨ هـ) (٩٧٣ — ١٠٥٨ م) الذى استحدث فى آدابنا صنفين لم ينسج على منوالهما أحد منذ عهده، فقد استعرض فى مجموعة شعرية اسمها «اللزوميات» فلسفة باهرة تفيض زهداً وتشاؤماً حتى قيل انه لوكريس العرب [2]، وتخيل لنا فى شبه قصة اسمها «رسالة الغفران» — التى تذكرنا قراءتها «بالكوميديا الالهية [3]» — رحلة الى العالم الآخر، وصف لنا فيها الجنة والجحيم وصفاً قوياً رائعاً

أما عمل الثانى فطبيعته تخالف عمل الاول تمام الخلاف. وقد لايجب أن نصفها بالعبقرية. كان ابن خلدون عقلية عملية. لم تمكنه حياته الدبلوماسية، التى امتزجت أيما امتزاج بالدسائس والمصاعب السياسية، من أن يطيل التأمل فى نفسه أو فى الحياة الاخرى. على أنه استخرج من تلك الحياة ذاتها ومن دراسته لتاريخ الاسلام ومختلف النظريات الفلسفية التى عرفها المسلمون دراسة عميقة مستفيضة فلسفة جديدة موضوعها المجتمع وتاريخه

ولما كنت قد درست حياة أبى العلاء ومؤلفاته فى رسالة قدمتها الى الجامعة المصرية بالقاهرة سنة ١٩١٤ فقد رأيت أن أدرس هنا ابن خلدون، أو بالحرى

---

(١) اعتقد بعضهم أن شعر عمر الخيام شاعر الفرس ينم عن تأثير أبى العلاء. ولكن ليس ثمة من دليل تاريخى يؤيد أن عمر قرأ شعر أبى العلاء. هذا فضلا عن أنه بينما نجد تشاؤم الفلسفة العربية مظلماً اذا تشاؤم الفرس طروباً بهيجاً، ولئن تشابهت كتاباتهما من بعض الوجوه فان أوجه اختلافهما واضحة لا تسمح لنا بالافاضة فى المقارنة بينهما

(٢) دائرة المعارف الاسلامية (Encyclopédie de l'Islam) مقالة أبى العلاء المعرى

(٣) للشاعر الايطالى دانتى الجيبرى (١٢٦٥ — ١٣٢١)

ذلك الجزء المبتكر حقاً من مؤلفه ، وهو الذى حوى بحثاً سابقاً لعصره سمى فيما بعد بالفلسفة الاجتماعية

عرف ابن خلدون منذ فاتحة القرن التاسع عشر ودرست نظرياته وبحثها غير عالم ومستشرق أوربى ولا سيما فى فرنسا . ولكن المستشرقين يعنون كثيراً باللغة ويستمسكون باللفظ دون المعنى . أما العلماء فقد اعتمدوا على ترجمة ده سلان الفرنسية [1] ، وهى ترجمة قيمة جداً صحيحة فى مجموعها . على أنها ككل التراجم سيما التى من عربية الى الفرنسية لم تخل من بعض سقطات خدعت الباحثين فى فهم نظريات الفيلسوف الحقة . ولا غرو فان ابناء العربية أنفسهم لا يفهمون الكتب القديمة دون مشقة

أما أنا فسأعنى بأن أقدم للقارىء فلسفة ابن خلدون بطريقة صحيحة جهد الاستطاعة وبأسلوب يقربها للأذهان الحديثة التى لم تعتد كثيراً درس الفلسفة الاسلامية ، وسأحافظ مع ذلك على روحها العربى الذى يظهر فيه جليا جدل القرون الوسطى

ولن أعنى باللغة أو تعداد المراجع ، فقد فعل ذلك كثير من المستشرقين ولا سيما المسيو كازانوفا الذى عنى بها عناية خاصة . وان أكن قد فعلت ذلك فى بعض المواقف فذلك لكى أعرض رأيا لم يفكر فيه المستشرقون ولكنى رأيته مقنعاً و بسيطا جداً ، ولكى أناقش خطأ فى الترجمة أدى الى خطأ بعض الباحثين فى فلسفة ابن خلدون

وليسمح لى بأن أعتذر عن أسلوبى (الفرنسى) اذا ما بدا بلا ريب فى كثير من المواضع ركيكا أو خاطئا ، وكذلك عن الاغلاط المطبعية التى قد تقع فى هذه الرسالة فما كنت الا غريباً وأعمى

---

(1) Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun. Notices et extraits, manuscrits de la Bibliothèque impériale t. XIX, XX, XXI (1857 —1864)

واذ كنت طالباً بالجامعة المصرية منذ تأسيسها ، وكانت قد أرسلتنى الى فرنسا لأتمم دراستى فانى أقدم اليها ثمرة مجهودى الضعيف لأعرب لها عن حبى القديم وشكرى العميق بالنيابة عن الشبيبة المصرية التى تشجعها وتساعدها على تنمية جهودها العقلية بانشاء روابط علمية بين مصر وأوربا تقوى أواصرها على ممر الايام . ولا ريب أن الجامعات التى ترسل هى طلبتها اليها تمكنها من اجتناء الثمار المنشودة وتفوز هى أيضا منها بقسط وافر

ولقد قضيت عامين فقط منذ بدأت دراستى فى السربون (كتب المؤلف هذه الرسالة سنة ٩١٧) ، وانى لأسجل هنا مع الاعجاب بكل ما يمثله ذلك المعهد من الذكاء الفرنسى والحضارة الفرنسية ماتكنه جوانحى من الاخلاص نحو رفق المسيو . كروازيه وجميع أساتذتى ، وما أشعر به من السرور اذ أعد الاستمرار فى العمل بارشادهم

وأريد أن أسجل أيضا سرورى وانتفاعى بما أسمع فى كلية فرنسا (كوليج ده فرانس) من الدروس القيمة التى يلقيها المسيو كازانوفا أستاذ اللغة والآداب العربية فاليه يرجع الفضل فى امدادى بأكبر قسط من المساعدة فى وضع هذا المؤلف ، وهو الذى أمدنى بثبت مراجع نفيسة بل قد أعارنى بعض الكتب التى كنت فى حاجة اليها . والاستاذ كازانوفا صديق مخلص للعرب ولمصر ، وقد عنى بموضوع رسالتى لان ابن خلدون من أحب المؤلفين اليه ، وما فتئ يرعانى بعطفه الشديد . وانى لأذكر مع الارتياح أحاديثه التى كان يبدو فيها نحوى فى الوقت نفسه الاستاذ المعلم والصديق الناصح . وأختتم بأن أقدم اليه شكرى الجزيل مرة أخرى

ط. حسين

« ثبت بالمراجع »

Schulz-Article sur Ibn Khaldoun, parue dans le journal Asiatique, 1825

Biographie universelle, t. XX, art. Ibn Khaldoun, par Sylvestre de Saci

Graberg de Hemsoe-Account of the great historical work of the african philosopher Ibn Khaldoun dans Tansactions of the Royal Asiatic Society of great Britain and Ireland Vol.III Londres 1833

A. Von Kramer-Ibn khaldoun und sein kulturgeschichte der islamischen Reiche,Wien1879

Flint-History of the philosophy of history, Edinbourg et Londres 1893 p. 157 71

Ferrero-Un Sociologo arabo del secolo XIV, article parue dans La Riforma sociale, anno III, Vol VI, Fasc. 4 (25 agosto 1896)

L. Gumplowicz-Aperçus sociologiques, traduction L. Didier. Maloine édit. Paris 1905 (chap.)

T. J. de Bœr-Geschichte der Philosophie im Islam 1901, p. 177—84

R. Altamira-Notes solre la doctrina historica de Abenjaldun (fait partie de : homenage a Francisco Codera, Saragoza, 1904)

Cl. Huart-Littérature arabe

P. Casanova-Un sociologue arabe au XIV siècle: Ibn Khaldoun leçon de rentrée, 10 dec. 1910, pas encore publiée)

جورجى بك زيدان — تاريخ آداب الامة العربية ج ٣

Langlois et Seignobos-Introduction aux études historiques.

Ch. Seignobos-La méthode historique appliquée aux Sciences Sociales.

G. Tarde-Les lois de l'imitation, étude sociologique

E. Durkeim-Les règles de la méthode sociologique

G. Simmel-Comment les formes sociales se maintiennent, dans l'Année sociologique 1896—1897

C. Bouglé- Qu-est-ce que la Sociologie ?

L. Lévy Bruhl-La Philosophie d'Auguste Comte

الشهرستانى : الملل والنحل

الماوردى : الاحكام السلطانية

الفصل الأول

ابن خلدون

حياته — أخلاقه — مؤلفه

— ١ —

ينتسب أبو زيد ولى الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد ابن جابر بن محمد بن ابراهيم بن عبدالرحمن بن خلدون المعروف عادة باسم أبسط وأقصر هو ابن خلدون الى أسرة عربية نزحت الى أسبانيا منذ أواخر القرن الأول للهجرة [1] أى حينما افتتح المسلمون بلاد الأندلس

وكان رأس هذه الاسرة « خلدون » الذى قدم الى اسبانيا يدعى خالد بن عثمان بن الخطاب بن كريب بن معديكرب بن الحارث بن وائل بن حجر . فاذا كان هذا النسب صحيحاً فان مؤلفنا يكون سليلا لأمير من قبيلة كندة الشهيرة . وقد قدم الامير وائل بن حجر الى النبى (عليه السلام) وأسلم على يديه ، ويروى أن النبى دعا له ولعقبه الى يوم القيامة

ولكن المؤلف نفسه يشك قليلا فى صحة نسبه ، فهو يجد أن بينه و بين أول

---

(١) لا نعلم مصدراً يؤيد ما قاله المسيو هويار فى كتابه (الادب العربى Littérature Arabe) ص ٣٤٥ من « أن جده خالدا قدم الى اسبانيا مع أحد الجيوش فى القرن الثالث للهجرة . . . . . »

خلدون عشرة أجداد مع أنه يجب طبقاً لقاعدة قررها فى مقدمته أن يكون بينهما عشرون أو بالحرى واحد وعشرون اذ يجب طبقاً لهذه القاعدة أن يحتسب لكل قرن ثلاثة أجيال وبين المؤلف وأول « خلدون » سبعة قرون

واذا كان المؤلف يشك فى صحة ذلك النسب فأولى لنا نحن أن نشك فى انتساب أول خلدون الى وائل ، فان العرب منذ عهد النبى الى فتح اسبانيا لم يستعملوا الكتابة الا نادراً . وليس لدينا ما يؤيد أن ذلك النسب قد وصل كتابة الى أسرة خلدون أو الى النسابة ابن حزم (٩٩٥ — ١٠٦٤ م) الذى كان أول من تكلم عنه . وليس بوسعنا أن نصدق كل ما تسطره لنا كتب الانساب ، أولا لأنها كتبت فى عهد متأخر ، وثانياً لانها لا تستند الى أساس تاريخى ، وأخيراً لأنه يمكن الاعتقاد أن الأنساب العربية كباقى التقاليد العربية قد نسخت فى القرنين الثانى والثالث للهجرة إما لأسباب سياسية أو ملقاً لكبار الأغنياء

ويذكر التاريخ لاول مرة أسرة ابن خلدون فى أواسط القرن الثالث وقد كانت عندئذ تقيم فى أشبيلية وكان لها نفوذ كبير يرجع الفضل فيه الى عاطفة العصبية التى كانت تجيش بها دائما صدور القبائل اليمنية على قريش وعلى الأسرة الأموية الحاكمة ذاتها . ويذكر أن شخصا اسمه كريب سليل لتلك الأسوة خرج على حاكم أشبيلية سنة ٢٨٠ هـ (٨٩٣ م) واستولى على المدينة واستطاع باستعمال القوة والدهاء والخديعة السياسية أن ينشئ فيها بلاطا سطع بهاؤه أثناء القرن الرابع والى نهاية حكم الامويين . وشغل ابناؤه مناصب الوزارة لبنى عبّاد الذين حكموا أشبيلية إبان القرن الخامس . ولما اقترب النصارى من المدينة فى القرن السابع نزحت أسرة خلدون الى أفريقية والتحقت ببلاط بنى حفص فى تونس وشغلت هنالك عدة مناصب . ويدل تاريخها على أنها كانت تطمح دائما الى السلطة ، ولئن صدقنا نسبها الذى يرجعها الى قبيلة كندة فانا نميل الى الاعتقاد أن للوراثة دخلا كبيراً فى المعارك السياسية التى خاض مؤلفنا غمارها

ولد ابن خلدون بتونس فى أول رمضان سنة٧٣٢ هـ (آخر مايو سنة ١٣٣٢ م). ولم يقل لنا فى ترجمته شيئاً عن تربيته الحقيقية بل التزم الصمت التام إزاء حداثته وحياته العائلية . على أنه عنى بالافاضة فى تعلمه وفى الكتب التى درسها فى مختلف العلوم التى كانت تدرس حينئذ فى تونس . وقد اعتزل أبوه الحياة السياسية وانقطع للعبادة ودراسة علوم الدين واللغة . وكان أول أستاذ لولده جرياً على سنة قديمة متبعة فى المشرق . ولم يقل لنا ابن خلدون شيئاً عن العلوم التى تلقاها عن أبيه ، على أنه من المحتمل بالقياس الى ما علم عن عدة مؤلفين درسوا على آبائهم أن محمد بن خلدون علم ولده القراءة والكتابة ومبادئ النحو والادب والفقه . ولم يقتصر ابن خلدون على ذكر أساتذته منذ استطاع الذهاب الى المدرسة بل قدم لنا لمحة مختصرة عن حياتهم وأعمالهم ومبلغ تبحرهم فى المواد التى درسوها . وفى ذلك شىء من الزهو اذ يريد ابن خلدون أن نفهم أن فى وسعنا أن نثق بكفاية أولئك الذين كونوه سيما وأنه يصر دائماً على أن يتخذ لنفسه صفة أستاذ فائق الرسوخ فى العلم والعرفان

ويذكر لنا فى مقدمته أن الكتب التى درسها فى حداثته وصباه كانت نادرة فى تونس ، وهذا هو السبب فى أن عددها بالتفصيل لا سيما وأنه كتب ترجمة حياته فى القاهرة حيث كان من المحتوم عليه أن لا يبدو أقل شأناً من منافسيه أساتذة الأزهر . بيد أنه يجب أن نرتاب قليلا فى تلك التفصيلات . وقد أمدنا ابن خلدون نفسه بداعى ذلك الريب فهو يقرر لنا مثلا أن مختصر ابن الحاجب (١١٧٥ — ١٢٤٩ م) كان من بين الكتب التى يقول انه درسها فى تونس ويعده ضمن كتب الفقه المالكى فى ترجمته وفى مقدمته مع أن مختصر ابن الحاجب ليس كتاب فقه بل هو كتاب فى « أصول الفقه » . وهو مؤلف جم الانتشار لا يزال يدرس فى الأزهر حتى يومنا هذا . ومؤلفه مالكى المذهب ولكنه لم يقتصر على الكلام على فقه المالكية بل شرح مبادئ التشريع فى المذاهب كلها وهو علم خاص .

وفى وسعنا أن نرتاب أيضاً فيما يقرره المؤلف بشأن كتاب الأغانى الشهير ، فانه فى ترجمته يزعم أنه استظهر جزءا منه ، وفى مقدمته يندب استحالة الحصول على نسخة منه ، وعلى هذا فانا نعتقد أن المؤلف لم يعرف منه سوى الاسم

ومهما يكن من الامر فان التربية التى تلقاها ابن خلدون فى حداثته وصباه لم تكن خارقة ولم تتعد فى مجموعها ما يتلقاه اليوم فتيان الأزهر ، على أنه يقال انها كانت عظيمة جدا بالقياس الى مستوى التربية فى وطنه

فقد حفظ القرآن ورواه بالقراءات السبع ، ودرس السنة على كتابين شهيرين هما موطأ مالك وصحيح مسلم وبعض نبذ من صحيح البخارى . ويدل الفصلان اللذان كتبهما فى مقدمته عن المهدى ونهاية العالم أنه كان متقنا لدرس السنة . ودرس الفقه فى عدة مختصرات لكتاب فقه المالكية الشهير وهو « المدونة » . أما النحو واللغة فيقول المؤلف انه درس فيهما كتابا معروفا جدا هو « التسهيل » وانه استظهر كثيرا من شعر الجاهلية وديوان الحماسة وكثيراً من نظم العصر العباسى . أما العلوم فلم يذكر فى الترجمة كتباً عنها ولكنه يقول انه درس المنطق والكلام . ولنا أن نعتبر أن معلوماته الفلسفية لم تنضج الا فيما بعد لاسيما فى الاثنى عشر عاما التى قضاها بالقاهرة . واذا كانت مقدمة ابن خلدون ومؤلفه التاريخى يشهدان بأنه كان لمؤلفهما من سعة المعرفة ورسوخها ما لم يحصله فى دراسته الأولى فان ذلك يرجع الى أسفاره والى المكاتب العديدة التى بحث فيها فى مراكش وغرناطه والقاهرة ودمشق . يذكر لنا المؤلف فى ترجمته أنه أتم دراسته فى سن العشرين ونال من معظم أساتذته ما يسمى « الاجازة » التى هى نوع من الشهادة يمنحها الاستاذ لتلميذه اذا آنس منه القدرة على تدريس ما علمه له. وفيها يعدد الأستاذ من كانوا أساتذة له وما ناله من الاجازات حتى يصل الى أول عالم قام بتدريس ذلك الفرع من العلوم . ثم يرخص لتلميذه أن يدرّس بدوره وتحت تبعته . ولا يزال يُعمل فى الازهر بهذه الاجازة فى مادتى السنة ودرس القرآن

فقط . كان ابن خلدون يحمل اذاً عدة اجازات حينما اضطر بعد وفاة أمه وأبيه عقب الوباء الكبير فى سنة ٧٤٩ هـ (١٣٤٨ — ٤٩ م) الى أن يعمل إما ليكسب قوته أو ليحافظ على المركز الذى كانت تشغله أسرته دائما فى البلاط . فعين كاتبا للعلامة ، أو بعبارة أخرى كان عليه أن يوقع على المراسيم بشارة السلطان . ومن ذلك الحين ثارت فى نفس الفتى شهوة الصراع والدس التى عرفت بها أسرته منذ قرون مضت اذا جاز لنا أن نصدق رواية انتسابها لقبيلة كندة اليمنية . ولم يمض زمن قليل على عمله فى ذلك المنصب حتى اضطر السلطان الى مغادرة المدينة على رأس حملة حربية واصطحب معه المؤلف . ورافقه ابن خلدون بنية الفرار ، اذ يقول انه ما كاد يصل الى حدود مراكش حتى عبرها الى فاس . وقد زعم أنه سافر اليها ليسد حاجته العلمية لأن العلماء وكبار الاساتذة غادروا تونس اليها عقب اخفاق حملة سلطان مراكش على تونس . على أنه يسوغ لنا أن نرتاب فى ذلك التعليل . وقد يكون ابن خلدون أصرح لو قال انه رأى ضعف حكومة تونس ومنعة سلطان مراكش فأراد أن يغادر تونس الى فاس فلما أخفقت حملة سيده السلطان ابى اسحاق انتهز فرصة الاضطراب ليعبر الحدود

و بعد أن عبثت به الاقدار حينا قدم الى السلطان أبى عنان فضمه الى هيئة علمائه أو الهيئة التى تبحث فى المسائل الدينية والنحوية بحضرة السلطان ، ثم عينه السلطان بعد ذلك أمينا لشؤونه (سكرتيرا) فقبل ذلك المنصب على غضاضة منه ، اذ يقول ان أحداً من أجداده لم يشغل مثله . وقد كان حين مثوله الى فاس يطمح الى نيل منصب سام فى البلاط ناسياً صغر سنه ، فحمله الاستياء من منصبه وما لاقاه من خيبة الأمل على أن يراسل الامير محمداً المهدى حاكم بجاية الذى كان حينئذ سجيناً بفاس ، وأخذا يدبران معاً أسباب ثورة تعيد الى الامير سلطنته على أن يكون ابن خلدون وزيراً له . ولكن افتضحت المؤامرة وألقى المؤلف فى غيابة السجن حيث قضى أعواماً ثلاثة انتهت بوفاة السلطان (٧٥٦—٧٥٩ هـ) وعندئذ

خلى سبيله القائم بشؤون الدولة الحسن بن عمر وأجزل له المنح والعطاء . على أن ابن خلدون لم يعرف هذا الجميل للمحسن اليه ، وسرعان ما تعين أمينا لخصمه الظافر المنصور بن سليمان حتى حاصره مع سيده الجديد فى فاس ، بل لم يمض زمن قليل حتى أثار على المنصور نفسه عظماء المملكة نصرة لأحد أمراء مراكش . وكان ذلك الامير منفيا فى الأندلس فعاد مطالبا بالعرش واشترى مؤازرة ابن خلدون بمبلغ عظيم من المال ووعد بمنصب سام فى البلاط . فلما تم له ما أراد وعين المؤلف أمينا للسلطان ومديراً لخزائنه نقم منه خصومه من رجال البلاط ووشوا به الى السلطان ، فآنس منه فتوراً لم يخاطبه فى شأنه . فائتمر به مع عمر بن عبد الله وهو صديق حميم له وللحاكم بجاية . ولما ظفر عمر بالاستيلاء على العرش أغدق عليه العطف والمنح . على أن المؤلف لم يقنع بذلك لانه كان يعتقد أن عمر سيعامله معاملة النظير لنظيره

ولما رأى أنه لم يبق ثمة مطمح له بفاس وخشى أن تؤدى به دسائسه الى عاقبة وخيمة سعى فى العودة الى وطنه معتزماً السفر الى تلمسان ليساعد سلطانه على حكومة مراكش ، ولكن عمر ارتاب فى أمره فأذن له فى السفر حيثما شاء خلا تلمسان ، فأجاز المؤلف البحر الى الاندلس (٧٦٤ هـ)

وكان ابن خلدون قد أدى خدمات جليلة الى محمد الخامس سلطان غرناطة والى وزيره لسان الدين بن الخطيب حينما التجآ الى بلاط فاس . فاستقبلاه بالترحاب والتكريم ، وبلغ من ثقة السلطان به أن أوفده الى اشبيلية سفيرا الى بطرس (بيدرو) ملك قشتالة ، فرأى المؤلف المدينة التى سطع فيها نجم أسرته . على أنه لم يتأثر كثيراً بذلك اذ كانت عقليته أكثر رزانة وثباتاً . والظاهر أن الملك أحسن استقباله وساعده فى ذلك طبيب يهودى تكلم عن أسرته . بل لقد ذكر لنا المؤلف أن الملك أراد استبقاءه ووعده بأن يرد له تراث أسرة خلدون

فهل نجح فى سفارته ؟ يجب أن نعتقد ذلك ، لانه مذ عاد الى غرناطة أجزل له السلطان العطاء والمنح وأقطعه ضيعة . فاستقدم عندئذ زوجه وأولاده وانتظم فى سلك البلاط ينشد للسلطان أيام المواسم قصائد المدح . على أن الحسد ما ابث أن دب فى نفس صديقه القديم الوزير ابن الخطيب فنهض لمناوأته

وفى ذلك الحين وصلته رسالة من حاكم بجاية الذى استعاد ملكه يدعوه فيها الى خدمته فاستأذن من السلطان وعاد الى أفريقية سنة ٧٦٦ ﻫ

وتقلد فى بجاية منصب الحاجب أو رئيس الوزارة واشتغل حينا بالتعليم وتنظيم شؤون الدولة. ولكن سلطان بجاية مالبث أن قتل فى حرب نشبت بينه و بين أخيه ملك قسنطينة ، ولم ير صديقه ووزيره ابن خلدون خيراً من تسليم المدينة الى الظافر . على أنه ما لبث أن سخط عليه فاضطر المؤرخ أن يعود الى بسكرة حيث أخذ فى مراسلة سلطان تلمسان وسلطان تونس وتحريضهما على محاربة سلطان قسنطينة

ولسنا فى مقام الإفاضة فى شرح الدسائس التى دبرها ابن خلدون فى بسكرة لشدة تعقدها وطول خبرها ، ويكفى أن نذكر أنه بعد أن غدا خادما أمينا لسلطان تلمسان خرج عليه حين هاجمه سلطان مراكش . وبعد صروف عدة عاد الى فاس وحاول أن يستعيد مركزه فى البلاط ثانية ولكنه أخفق فى ذلك واضطر الى مغادرة مراكش والسفر الى اسبانيا (٧٧٦ ﻫ — ١٣٧٤ م)

على أنه لم يلق فى تلك المرة من سلطان غرناطة ما كان يؤمل من المعاضدة اذ كان السلطان مضطغنا عليه لانه سعى وهو بفاس فى مساعدة وزيره المنفى ، هذا فضلا عن أن بلاط فاس حذره من دسائس ابن خلدون ، لذلك اضطره الى العودة الى افريقية

وهنالك ألفى ابن خلدون نفسه فى قبضة سلطان تلمسان الذى خانه من قبل

ولكن السلطان عفا عنه بشفاعة صديق له ، فالتزم السكينة حينا من الزمن . ثم احتاج السلطان الى معونته وأوفده بمهمة الى قبيلة بدوية . ولكن ابن خلدون عاف الحياة السياسية فتظاهر بقبول المهمة . ولم يكد يخرج من المدينة حتى يمم شطر طريق أخرى ونزل على أولاد عريف . ومن ثم أرسل يعتذر الى السلطان واستقدم أسرته وأقام هنالك فى قصر يعرف بقلعة ابن سلامة (٧٧٦ هـ)

عاش المؤلف فى ذلك المقام أعواماً أربعة انقطع خلالها للدرس والمطالعة ، ويقول انه كتب مقدمته هنالك . ولكن سنرى أنه نقحها غير مرة لا سيما بعد رحلته فى المشرق واقامته نهائياً بمصر

ولم يلق ابن خلدون نجاحا ثابتا فى الحياة السياسية منذ خيبته الأخيرة فى بلاط فاس فبذل جهودا كثيرة لم تؤد الى تحقيق غرض من أغراضه . ولا ريب أنه كان يحق لملوك أفريقية الشمالية أن يرتابوا فى رجل خطر جم الأثرة كالمؤلف بعد كل هذه الدسائس التى أوجزنا سردها . ويقول ابن خلدون انه كان فى حاجة الى مراجعة كثير من الكتب التى لا توجد الا فى مكاتب المدن الكبيرة ليتمم مؤلفه ، وانه نظراً لمرضه مرضا طال أمده فكر فى مسقط رأسه واعتزم العودة اليه ، على أنه لم يكن فى وسعه أن يعود الى بلد غير تونس اذ أغلقت دونه أفريقية الوسطى وأسبانيا ومراكش . فعاد الى تونس وأحسن سلطانها استقباله ، وتفضل على قوله باستشارته فى شؤونه . على أنه لم يتدخل عندئذ فى السياسة . فهل اعتزلها ؟ أم هل استغنى السلطان عن خدماته ؟ لا ندرى . ولكنه انقطع الدرس والتدريس فى المساجد الكبيرة وكتابة مؤلفه التاريخى . وسرعان ما ثارت كوامن حسد لم تكن سياسية فى تلك المرة ، بل كانت خصومة علمية . ذلك أن محمد بن عرفة مفتى تونس ورفيق ابن خلدون فى المدرسة حقد عليه لشهرته واغتاظ خاصة اذ هجره طلابه ليدرسوا على خصمه

فأشهر عليه دعوة مزدوجة فى البلاط وفى المدينة وصوره فى صورة رجل خطر

وأذاع عنه أشنع التهم . وكان يريد أن ينفى ابن خلدون . ولكن السلطان لم ير ذلك بل حاول أن يبعده عن المدينة فقط . ثم اصطحبه فى احدى حملاته وحينما أراد تكرار ذلك رأى المؤلف أن ليس ثمة ما يرجوه من البقاء فاعتزم الرحيل الى المشرق محتجاً بالسفر الى مكة لأداء فريضة الحج ، وركب البحر الى الاسكندرية فى سنة ٧٨٤ﻫ فبلغها بعد أربعين يوماً . ووافق قدومه اليها تولية الملك الظاهر (برقوق) ، ومكث بها شهراً غيّر فى خلاله عزمه ويمم شطر القاهرة بدلا من مكة نزولا على حكم الظروف كما يزعم . والظاهر أن صيته سبقه الى مصر ، فما كاد يحل بها حتى أقبل اليه طلبة الازهر يلتمسون دروسه . فبدأ التدريس بالازهر ، ولكن ماذا درّس به ؟ لم يوضح لنا لا كتباً ولا مادة

وقُدم الى السلطان فأجرى عليه رزقاً كالذى كان يجرى على العلماء حينئذ ، ثم عينه أستاذاً للفقه المالكى فى الكلية الكاملية التى أسسها السلطان صلاح الدين

ولم يؤمل ابن خلدون أن يلعب دوراً سياسياً فى بلاط مصر اذ لم يكن باستطاعته ذلك . وقد قضى أعواماً طويلة فى أفريقية قام خلالها بمهام سياسية فى دول نصف متحضرة ولكنه فى القاهرة ألفى عالماً جديداً . وقد بهره جلال المدينة حين دخلها فقال بحق : «ان القاهرة عاصمة الاسلام» . ذلك الى أن حكومة مصر و بلاطها لم يكونا يستندان حينئذ الى الدهاء والعنف مثل القبائل البربرية بل كانا يقومان على دعائم متينة ولهما قواعد وقوانين يسيران طبقاً لها بطريقة منتظمة موحدة . وكان البلاط والجيش تركيين فى الجنسية ، مصريين فى التربية والعادات . أما العنصر المصرى الخالص فكان يسيطر على السلطتين المدنية والدينية .

وفى سنة ٧٨٦ ﻫ (١٣٨٤ م) عيّن ابن خلدون قاضياً للمالكية . ويقول انه لم يقبل ذلك المنصب الا ارضاء للسلطان . ومع أن لقب قاضى القضاة الذى يتبع ذلك المنصب كان لقباً سامياً فانه لم يكن له حينئذ بمصر كل خطورته القديمة . ولم

يكن بمصر فى عهد الخلفاء الراشدين وعهد الامويين والعباسيين الا قاض واحد للقضاة كان له الاختصاص القضائى المدنى والجنائى والدينى فى جميع أنحاء القطر . ولم يكن ملزماً أن يتبع فى أحكامه مذهباً من المذاهب الاربعة المعروفة ، بل كان يختار من أحكامها ما يراه وله أن يحكم باجتهاده الشخصى . وكان يرسل مندوبيه فى جميع الاقاليم ، ويدير شؤون الوقف واليتامى . ولم تتغير هذه الحال فى عهد الفاطميين . واذ كان القضاة شيعة فى ذلك العهد — مثل الخليفة — فقد كانوا يطبقون احكام الشيعة . فلما تغلب صلاح الدين على تلك الاسرة عين قاضياً شافعياً وجعل التفوق بمصر للمذهب الشافعى . وطبق فى مصر والشام أحكام ذلك المذهب وتعاليم الاشعرية التى صارت عقيدة المحافظين بقوة الملك دون سواه . وحافظ المماليك على غلبة تلك التعاليم ، ولكنهم كانوا يطبقون أحكام المذاهب الاربعة لأن كلا منها كان له أتباع فى مصر والشأم ، وبذلك خلقت مناصب أربعة لقاضى القضاة ، ولكن قاضى الشافعية ظل ممتازاً

كان ابن خلدون اذاً أحد هؤلاء الاربعة . على أنه نقم من قاضى الشافعية سلطته وأهميته وأخذ فى منافسته ، ولكنه أخفق فى محاولته لانه التزم الصرامة فى أحكامه والإعراض عن قبول توسلات الاعيان وكبار البلاط الذين كانوا يشفعون عنده . فهل كان ذلك شغفاً منه بالعدالة أو كان رغبة فى التظاهر بالطرافة ؟ يزعم ابن خلدون أنه لم يكن يقصد الا رضاء الله

ولم يلبث الا قليلا فى ذلك المنصب حتى انتهت الدعوة التى أثارها خصومه عليه فى البلاط وفى الشعب بعزله ، على أنه استبقى رزقه ومنصبه كمدرس . حينئذ أيقن أنه لا يستطيع دس الدسائس فى بلاط مصر ، واقتصر أمله على أن يعيش هادئاً فى ظل حماية السلطان واعتبارٍ يرجع الى علمه فقط

وفى تلك الآونة نزل به مصاب فادح فان أسرته التى كانت قادمة للاقامة معه غرقت فى البحر ففقد بذلك كما يقول « المال والسعادة والبنين » . والظاهر

أن ذلك المصاب ذكره بالحج فسافر الى مكة سنة ٧٨٩ هـ (١٣٨٧ م) ومنها الى المدينة . ثم عاد الى مصر وبذل لدى السلطان مجهوداً أخيراً فقابله وقال له انه دعا له فى البقاع المقدسة مؤملا بذلك أن يؤثر فى عقليته المملوءة بالأوهام، ولكن السلطان صرفه ببعض المنح . ورأى ابن خلدون خيبة مسعاه فعاش فى العزلة ولم يشتغل الا بالدرس (سنة ٧٩٧ هـ — ١٣٩٤ م)

وتقف معظم نسخ ترجمته (التعريف) عند هذه السنة (٧٩٧ هـ) والى هنا أيضاً تقف ترجمة ده سلان . ولكن توجد بمكتبة القاهرة الملكية نسخة أتم نقلت عن نسخة المؤلف ، فقد استأنف ابن خلدون كتابة ترجمته وأتمها فى فرص كثيرة وهى تتصل فى النهاية حتى سنة ٨٠٧ هـ أى الى ما قبل وفاته بعام واحد . ولقد تفضل المسيو كازانوفا فأطلعنى على صورة فتوغرافية لتلك النسخة أرسلها اليه أستاذى وصديقى الجليل احمد زكى باشا . وانى لشديد الشكر له اذ أطلعنى على تلك النسخة الهامة النافعة التى يعتزم نشرها ونقدها بعد أن يتحقق من صحتها . على أنى لا أرى محلا للريب فى صحة تلك التكملة اذ تنم سطورها عن أسلوب ابن خلدون وروحه وبالأخص عن طريقته الفذة فى كتابة التاريخ ، فقد بدأ حين أراد أن يكتب تاريخ المماليك بايضاح مختصر لمذهبه الاجتماعى وعنى بأن يبين أن وجود تلك الدولة أمر ملائم لقوانين المجتمع . وقبل أن يتكلم عن غزو تيمورلنك للشأم لخص تاريخ العالم السياسى وبالغ فى التعليق على الصراع القديم بين العنصرين العربى والتركى

أما معظم المعلومات التى أوردها المقريزى وابن قاضى شهبة وابن عربشاه عن أعوام ابن خلدون الأخيرة والتى ترجمها ده سلان فقليلة الصحة كثيرة النقص

ولقد امتازت الفترة التى قضاها بمصر بنشاط وافر . فانه فضلا عن تنقيح مؤلفاته واشتغاله بالتدريس بلا انقطاع قام بدور سياسى هام . ففى آخر ترجمته حينما يأتى على ذكر تاريخ المماليك بالتفصيل يقدم لنا معلومات هامة عن العلائق

السياسية التى كانت بين سلطان مصر وأمراء أفريقية . وقد نجح هو فى توطيد هذه العلائق بنصائح كان يسديها الى سلطان مصر من جهة ومراسلات كان يتبادلها مع سلاطين أفريقية من جهة أخرى . وقد حمل اولئك السلاطين على أن يرسلوا الى مصر هدايا كثيرة لا سيما من الجياد ، وأبان لهم أهمية اغتنام صداقة مصر التى هى طريق طبيعى للمسافرين الى مكة ، فأصغوا الى نصحه . وقد وصف لنا الهدايا التى تبادلها الفريقان وصفا غريبا يوضح لنا حضارة ذلك العصر

وفى سنة ٨٠١ هـ استدعى من الفيوم حيث كان يعنى بضم زراعته ليستعيد منصبه فى القضاء . ثم توفى السلطان برقوق بعد ذلك بقليل فانتقض بوفاته نظام الحكومة ، وكان ابنه وخليفته الملك الناصر فرج من الضعف بحيث غدا ألعوبة فى أيدى المماليك

وما كاد ابن خلدون يستعيد منصبه حتى بدأت المنافسات من جديد فعزل بعد قليل . على أن حادثا سياسيا أذكى فى نفسه شهوة الدس ، وذلك أن تيمورلنك كان يغزو الشأم حينئذ وقد استولى على مدينة حلب عنوة فى سنة ٨٠٣ هـ (١٤٠٠ م) . فسار سلطان مصر الى ملاقاته وصحبه قضاة مصر وأعيانها . وأصدر أمره الى أحد ضباطه بأن يلحق به مستصحبا ابن خلدون ، فأراد المؤرخ أن يقاوم ولكنه أذعن فى النهاية . وما كان السلطان يخشى بأس ابن خلدون كما كان يخشاه سلاطين تونس لانه لم يكن يستطيع أن يكدر سكينة مصر ، وانما كان الدافع للسلطان الى ذلك عاملان : عامل الزهو وعامل الوهم ، فقد كان سلاطين مصر فى جميع حروبهم يصطحبون العلماء والصوفية حتى يظهروا بهم على العدو من جهة ويستجلبوا بوجودهم توفيق الله من جهة أخرى

ولما وصل القوم الى دمشق أنزلو ابن خلدون بالكلية العادلية وانتظروا لقاء تيمورلنك . ويروى أن الجيش المصرى اشتبك مع تيمور فى واقعتين وأن تيمور

كان يفكر فى الانسحاب لولا أن مؤامرة دبرت بمصر أرغمت السلطان على أن يعود أدراجه مسرعا تاركا دمشق محاطة بالعدو محرومة وسائل الدفاع

فخرج من المدينة وفد من العلماء والقضاة رغم ارادة حاكمها المصرى وذهب للقاء تيمور وعقد معه عهدا بالعفو مقابل الوعد بدفع فدية كبيرة ، ولكن ابن خلدون كان حذرا فلم يتحرك وان كان قد اشترك فى تدبير الامر ، على أن ذلك الوفد الذى عمل برغم الحاكم ودون مشاورة سكان المدينة لم يستطع أن يفى بوعده فثار أهل دمشق وأبوا التسليم ، وخشى ابن خلدون فى تلك المرة أن يقع مصاب اكبر فاتفق مع القضاة أن يخرج من دمشق مهما كلفه ذلك . فأدلوه من الحصون بحبل ، وما كاد يغادر المدينة حتى سار الى معسكر تيمور ودار بينهما حديث كان المترجم فيه فقيها من أهل سمرقند يدعى عبد الجبار بن النعمان

وقد أثار اهتمام الملك (تيمور) بعلمه الواسع فى التاريخ والجغرافيا . واذ أعجبته أجوبته عن عدة أسئلة وجهها اليه عن افريقية الغربية طلب اليه أن يكتب له وصفا جغرافيا لتلك الاقطار . فكتب له ابن خلدون رسالة فى ذلك ، وقد ظل ضيف الملك خمسة وثلاثين يوماً ، وأمر تيمور بترجمتها . فماذا كان ابن خلدون يؤمل من المحادثات العدة التى دارت بينه وبين الفاتح ؟ هل كان يريد أن يحمله على غزو مصر او يرافقه الى بلاده او ينال منه فقط عفوا نهائياً له ولعدة من علماء مصر كانوا أسارى ؟

يقول ابن خلدون أنه قدم هدية الى الفاتح بعد أن دخل دمشق ونهبها جنوده وأحرقوها وذبحوا سكانها وأن الهدية مصحف بديع الخط ثمين التجليد ونسخة من قصيدة البردة الشهيرة المنظومة مدحا فى النبى (صلعم) وسجادة وعلبتين من الحلوى المصرية . وحينما أراد أن يقدمها اليه دخل عليه وبعد أن حياه جلس برهة ثم نهض وتقدم من العرش وقدم اليـه التحف واحدة واحدة . واذ أشكل

الامر على تيمور استفهم عن الكتابين فلما علم أن أحدهما القرآن تناوله ووضعه فوق رأسه اظهارا لإجلاله وقبّل البردة ، أما الحلوى فيقول ابن خلدون انه ذاقها طبقاً للرسوم فأكل منها الملك بعد ذلك ووزع باقيها على من كان حوله ، وبعد أن شكر ابن خلدون سأله عن رغباته فحدثه عن غربته وقال له انه غادر أسرته بأفريقية [1] وأنه وحيد فى دمشق وأنه هو وزملاءه المصريين فى حاجة الى حماية الملك ، فمنحها اياه تيمور

وبعد ذلك ببضعة أيام وُجد المؤرخ فى حضرة تيمور فقال له « يظهر أن لك بغلة أصيلة » فأجابه ابن خلدون « نعم يامولاى » قال « هل تبيعها منى ؟ » أجاب « ليس ثمة بينى وبينك يا مولاى من مساومة وانى أهبها لك » قال « كلا فقد أردت بشرائها أن أثيبك عن هديتك » . وقد أعطاه ابن خلدون بغلته فقبلها منه

وفى آخر مرة قابل فيها تيمور سأله هل تود العودة الى مصر ؟ فأجابه « ان أكبر أمنية لى هى ان أتبع مولاى » ، على أن تيمور لم يقبل منه ذلك بل أمر له ولكل من زملائه باجازة للعودة . ولما عقد الصلح بين تيمور وسلطان مصر أرسل تيمور على يد السفراء المصريين لابن خلدون مبلغاً من المال مكافأة له عن هديته الاخيرة (البغلة) وحمد المؤلف الله على أن خلصه من قبضة الفاتح وعوضه ثمن بلغته

ولما عاد الى القاهرة كتب الى سلطان مراكش رسالة مسهبة سرد فيها قصته وقال فيها عن تيمور ما يأتى : « يخطىء أولئك الذين يقولون ان ذلك الرجل عالم جداً فهو رجل وافر الذكاء مولع بالمجادلة فيما يعلم وما لا يعلم »

وفى سنة ٨٠٣ هـ عادت المناقشة بينه وبين غيره من فقهاء المالكية ونشبت بينه وبين فقيه يدعى البساطى معركة هائلة حتى كان كل منهما يشغل منصب القاضى بضعة أشهر ثم يتركه للآخر فلا يلبث هذا حتى يغادره . وعلى ذلك النحو عيّن

(١) قدمنا أن زوجة المؤلف وأولاده ماتوا غرقا قبل ذلك ببضع سنين

ابن خلدون قاضياً ست مرات على انه ما كاد يستعيد ذلك المنصب لآخر مرة حتى توفى فى ٢٥ رمضان سنة ٨٠٨ ﻫ (١٥ مارس سنة ١٤٠٦ م)

— ٢ —

اعتبر كرامر وفرّيرو أن ابن خلدون جم التشاؤم ، ويحاول كرامر ان يقارنه بأبى العلاء وينتهى الى تلك النتيجة وهى ان تشاؤم ابن خلدون كان تشاؤم عالم وأن تشاؤم أبى العلاء كان تشاؤم شاعر . ومصدر هذه العاطفة عند الرجلين هو الانحطاط العام الذى هوت اليه الدولة العربية

ويقارن فريرو ابن خلدون بمكيافيللى ويرى ان حياته السياسية الجمة الاضطراب هى منشأ تشاؤمه

والحقيقة هى أن خُلُق ابن خلدون لم يتأثر لا بانحطاط الدولة العربية ولا بما اعترى حياته من اضطراب بل كان منذ بدء حياته حتى نهايتها أقرب الى الابتهاج والثقة بنفسه وكان دائماً يؤمل أن تكلل جهوده بالظفر رغم خيباته ، ألم نره قبل وفاته بخمسة أعوام فى سن السادسة والستين يحاول نيل الحظوة لدى تيمور؟ فلما لم ينجح عاد الى القاهرة هازئاً ساخراً من تيمور ومن التتار جميعاً

وانى أعتقد أن ابن خلدون كان قبل كل شىء سياسياً وافر الحكمة والبراعة . على أنه لم يستخدم براعته السياسية لتأييد دولة أو أسرة كما استخدمها لمنفعته الشخصية . كانت تغلب فيه عاطفة الأثرة وذلك واضح فى ترجمته وضوحها فى جميع مؤلفاته . ومن الممكن جداً أنه لم يكتب ترجمته الا حباً فى التحدث عن نفسه ورغبة فى الظهور ، فهو أول كاتب عربى خصص لتاريخ حياته كتاباً كاملا

وهو يسمى ذلك الكتاب « رحلة ابن خلدون » وفيه يقص كما رأينا كل الاسفار التى قام بها فى أفريقية واسبانيا ومصر وبلاد العرب . وقد أسمى كتباً بذلك الاسم عدة مؤلفين كتبوا قبله ولا سيما من الافريقيين والأندلسيين مثل

رحلة ابن بطوطة المراكشي ورحلة ابن جبير وغيرهما . ولكن شخصية مؤلفي هذه الكتب لم تتخذ فيها الا دوراً ثانوياً فهم لم يقصدوا كتابة ترجمتهم وانما قصدوا أن يصفوا البلاد التي شاهدوها وأخلاقها ونظمها ، فهي من بعض الوجوه اذاً قصص جغرافية في حين أن الغرض الحقيقي من رحلة ابن خلدون انما هو سرد الحوادث التي ملأت فراغ حياته ، بل لسنا نجد في هذا المؤلف أثراً للوصف الجغرافي واذا كان يقص لنا تاريخ المعارك التي نشبت بين سلاطين تونس والجزائر ومراكش فذلك لكي يبين لنا الدور الذي لعبه فيها

وينبغي أن نلاحظ أن ابن خلدون في ترجمته لم يحتط كما فعل غيره من المؤلفين في أن يخفي عيوبه فانه لم يدّع قط أنه حاول نيل السلطة خدمة المنفعة العامة ، ولم يعن بأن يحاول تبرير عمل خاطىء بتقديم دواعٍ شريفة ، بل يلوح لنا انه لم يكن ذا شعور بأنه أخطأ قط

ولهذين السببين — اغتباطه بالتحدث عن نفسه وصراحته في ذلك الحديث — نستطيع أن نعتبر أن ترجمته صورة مقاربة لسيرته وخلقه ، نقول مقاربة فقط لان اعتداده الجم بشخصه أعماه أحياناً عن تقدير نفسه فلم يصدر حكمه على جميع الاشياء بنزاهة

نشأ ابن خلدون في بيئة كانت فيها « الفردية » الشديدة الضيق تمحو كل روح ديني وكل فكرة وطنية سواء في القصور الملكية الفاسدة المنحلة أو بين القبائل المشتتة في افريقية الشمالية إبان القرن الثامن وهي التي ورثت عن أسلافها رغبة شديدة في التسلط ووثقت ثقة مطلقة بكفاياتها ، فجاشت نفس المؤرخ باطماع لاحدلها كانت جميع الوسائل لتحقيقها مشروعة في نظره سواء أقرتها الاخلاق أم لا . ولذلك أقدم بلا وازع ما على خيانة سادته غير مرة ، وبذر في فاس ما استطاع من الدسائس ، وباع نفسه لأبي سالم ، وتصرف تصرفاً معيباً مع صديقه حاكم بجاية ، الى غير ذلك

ولشدّ ما أخطأ « الاستاذ فلنت » اذ اعتقد أن ابن خلدون كان صادق التقوى ، اذ الدين فى نظره عبارة عن اعتناق مبادئ الاسلام والقيام بالفرائض دون أن يكون لذلك تأثير ما فى أعماله أو على الاقل فى حياته السياسية . فهو لم يأنف من ارتكاب الخيانة التى حرمها القرآن متى رآها وسيلة لنيله السلطة

قلنا انه كثير الاعتداد بنفسه . وتظهر بوادر ذلك الزهو واضحة فى عدة مواضع من مؤلفاته . رأى أن يعجب بنفسه اذ ساءه ألا يبدى له معاصروه اعجابا كافيا به . وهو لا يسأم سرد ما يقال عن عبقريته وعلمه . فقد أسهب وأطنب فى ذكر مظاهر الترحيب التى قابله بها كثير من السلاطين ، وما أغدقوا عليه من العطف والمنح ، وما كتبوا اليه من رسائل الملق والمداهنة . هذا الى أنه لم يهمل قط ذكر أجوبته أو القصائد التى كان ينظمها للسلاطين والتى هو كثير الافتخار بها

واذ كان ابن خلدون شديد الحب لنفسه فالظاهر أنه لم يعرف وطناولا أسرة ، فالوطن فى نظره هو حيثما استطاع العيش فى رغد واعتبار . لم يتأثر من زيارته لاشبيلية موطن أجداده ، ولم يغادر مقام عزلته ليعود الى تونس مسقط رأسه الا ليطالع فى مكاتبها ، وقد غادر تونس الى مصر دون أسف

وقد كان متزوجا ، ولكن يظهر أن زوجته وأولاده لم يقدر لهم كبير حساب فى حياته ، يقول انه تأثر لموتهم المحزن أيما تأثر ، ولكن لم تبدر منه بادرة حزن عميق ، بل نلاحظ أنه يذكر فقد ماله أولا حيث يقول : « أصابتنى نكبة واحدة فأفقدتنى الى الأبد المال والسعادة والبنين »

ولم يذكر التاريخ الاسلامى قط كاتباً أشد اكبارا لنفسه وأوفر شعورا بقيمته مضحياً بالدين والاخلاق فى سبيل أطماعه الضخمة ، اللهم الا اذا استثنينا أحد مواطنيه وهو رجل معروف جداً عاش قبل ابن خلدون بثلاثة قرون وهو الوزير الشهير

أبو القاسم المغربى الذى كان يدس الدسائس فى بلاط الفاطميين بالقاهرة والعباسيين فى بغداد وحول عدة ملوك آخرين بالشأم والعراق

على أن الذى يعنينا من أمره بنوع خاص هو توقد ذكائه ، وسمو فكره ذى الرجاحة النادرة ، وسعة معارفه ورسوخها ، وطرافة آرائه ونفاسة مؤلفاته . يوجد فى هذا العالم رجال لاوازع لهم ورجال بلاط مهرة دهاة ، ولكن يندر وجود ذوى النباهة الطريفة الخصبة ، وابن خلدون أحد هؤلاء . فاليه يرجع الفضل فى أن الآداب العربية تستطيع ان تفخر بأنها كانت الاولى — كما سنرى فيما يلى — فى وضع الفلسفة الاجتماعية فى قالب علمى . ومن السخف ان نتمسك ببوادر ضعف انسانية جدا لنتوصل بذلك الى ان ننتقص من فضل شخصية لاريب فى عظمتها

— ٣ —

ألف ابن خلدون كتبا فى مواد مختلفة ، فعالج المنطق واختصر فلسفة ابن رشد ، وألف كتبا فى الفقه والرياضة وفى الأدب أيضاً ، ولكن ليس لدينا من هذه المؤلفات سوى ثبت ذكره لسان الدين بن الخطيب (سنة ١٣١٣ — ١٣٧٤ م) فى كتابه « الإحاطة فى أخبار غرناطة » . أما الكتاب الذى عرف به ابن خلدون فيما بعد فهو تاريخه العام وفيه يقص تاريخ العالم منذ بدء الخليقة الى نهاية القرن الثامن . وترجع طرافة هذا المؤلف الى أمرين : الاول خطته التى خالف بها من تقدمه فقد عدل فيها نهائياً عن اتباع الترتيب السنوى ، وقسم تاريخه الى فصول عديدة تكلم فى كل منها عن التاريخ الكامل لدولة أو أسرة [1] ، والثانى هو ان المعلومات التى قدمها عن البربر وهم سكان افريقية الشمالية ولا سيما منذ اتصالهم بالعرب قد تكون أصدق ما لدينا منها حتى العصور الحديثة ، فقد عاش ابن خلدون بين هذه

(١) ترجع طرافة ابن خلدون الحقة فى تلك النقطة بالاخص الى أنه قسم تاريخه العام الى أقسام اختص بكل منها أمة أو أسرة وانه أول من نبذ الطريقة الخبرية

القبائل فعرفها أكثر من أى مؤرخ عربى آخر ، وهذا هو السبب فى أننا لا نجد فى هذا الجزء من تاريخه شيئاً من تلك الخرافات المبتذلة التى يفيض بها « مروج الذهب » للمسعودى و «الكامل » لابن الاثير وغيرهما من الكتب

أما بالنسبة للشعوب الاخرى فان تاريخ ابن خلدون ليس الا صورة من المؤلفات التاريخية الاخرى، وعلى ذلك ففيه مافيها من العيوب، على أن ابن خلدون نفسه يعترف بأنه لم يكن متمكناً من تاريخ المشرق وأنه اعتزم فى المبدأ أن يكتب تاريخ العرب والبربر وهما العنصران اللذان تنازعا السيادة طويلا فى افريقية ، غير أنه بعد رحلته الى مصر واحتكاكه بالمشرق أتم مؤلفه وأسماه هذه التسمية الغريبة :

كتاب العبر
وديوان المبتدا والخبر
فى أيام العرب والعجم والبربر
ومن عاصرهم من ذوى السلطان الاكبر

وينقسم مؤلف ابن خلدون الى ثلاثة أقسام ، يتضمن الاول تمهيداً فى درس التاريخ ومقدمة فى الحضارة هى موضع بحثنا ، ويتضمن الثانى تاريخ العرب وغيرهم من الشعوب منذ بدء الخليقه الى القرن الثامن ، ويتضمن الثالث تاريخ البربر وينتهى هذا القسم عادة بترجمة المؤلف التى تشغل وحدها كتاباً مستقلا توجد نسخة منه فى دار الكتب المصرية بالقاهرة عنوانها « رحلة ابن خلدون فى المغرب والمشرق »

وتتناول ترجمة ده سلان [1] تحليلا مسهباً لسبعة أجزاء من التاريخ العام .
وتناول جرابرج دى همسه تحليل الاجزاء التى وصلت اليه

---

(1) Notices et extraits des manuscirts de la Bibliotbèque imperiale, t,xix. Et Histoire des Berbères 4 vol. 1852—56

وقد كتبت المقدمة — التى هى القسم الفلسفى الذى وصل الينا من مؤلف ابن خلدون حسب ماورد فى الترجمة — فى الاعوام الاربعة التى قضاها المؤلف فى العزلة قبل عودته الى تونس سنه ٧٧٥ — ٧٨ ﻫ على أنها نقحت كباقى أجزاء الكتاب فى عدة فرص . هذا ما يقوله ابن خلدون ومن الممكن أن نعرف منها فصولا برمتها كتبت فى مصر ، وهذا هو السبب فى أن نسخ المقدمة تختلف أحياناً ، اذ يحتوى بعضها فصولا لا يحتويها بعضها الآخر . ومن المفيد جداً أن نستطيع أن نضع تاريخاً لتنقيح هذه المقدمة لان ذلك يوضح لنا تطور فكر ابن خلدون وآرائه الفلسفية ، على أن ذلك ليس فى الامكان اذ لا توجد لدينا جميع النسخ الاصلية ، ومع ذلك ففى وسعنا أن نظفر ببضع لمحات من ذلك التطور بمقارنة النسخ المختلفة ، فنحن نعرف أن ابن خلدون أرسل نسخة بالنص الاول الى بلاط فاس ونسخة منقحة الى بلاط تونس ، فلما قدم الى مصر أهدى الى السلطان برقوق نسخة كانت بلا ريب هى الصورة النهائية

واذا كان قول جرابرج دى همسه صحيحاً فان النص الأصلى المؤلف كله يوجد فى أحد مساجد فاس(١) ونحن لا نتعرض لذلك البحث المسهب ولا نعنى الا بآراء ابن خلدون الفلسفية ، وقد درس الاستاذ كازانوفا ذلك المبحث وقرنه بدرس لغوى لنص المؤلف فى كتاب لم يطبع بعد

وليس ابن خلدون ذا أسلوب كتابى خاص به بالرغم من أنه اشتهر بذلك فى القرن الاخير بمصر وسوريا شهرة حملت الاستاذ هويار أن يعتبر مؤلفه نموذجا للاسلوب الحسن(٢) ، فأسلوبه كمعاصريه أسلوب مضمحل جداً تكثر فيه العبارات المسجعة ، والاستعارات ، والمقارنات التى يكثر فيها التكلف ، والاغلاط فى استعمال الكلمات ، والخلط بين صحيح الالفاظ وعاميها ، بل توجد فيه أغلاط نحوية . لم يكن

---

(١) ظهر مؤخراً أن هذه النسخة موجودة فى فاس وهى تطبع الآن

(٢) الآداب العربية ص ٣٤٨

لديه من قوة التعبير ما يتفق وقوة التفكير فقد أفلح فى التعبير عن مذهب فلسفى كامل ولكنه لم يستطع أن يسبغ على فلسفته لغة خاصة به ، فانا نجد فى مؤلفه لغة الفقهاء والنحويين وعلماء المنطق . وقد أسفر ذلك عن أسلوب غريب التنوع ولكن غير ملتئم اذ كثيراً ما يعالج الفكرة باسهاب ممل جدا أو باختصار يدنو من الغموض

ولئن اعتبر أسلوبه فى مصر وسوريا نموذجا فذلك لان الآداب العربية كانت فى منتهى الانحطاط عند ماطبع مؤلفه . وقد نالت مقدمته حينا ما ظفراً أدبياً باهراً لما تضمنته من أفكار طريفة جدا تعبر عنها لغة تخالف لغة ذلك العصر تمام المخالفة . على أن المقدمة بدأت تفقد هيبتها من تلك الوجهة منذ نيف وعشرين سنة لان التقدم فى نشر الآداب القديمة وتأثير الآداب الفرنسية والانجليزية قد دفعا الذوق الأدبى الى وجهة أخرى . ويبحث الآن عن المثل الأعلى فى أسلوب يجمع بين جمال الآداب القديمة ، الكامل الممزوج بقليل من البساطة وبين ظرف الآداب الحديثة وخيالها

لم يبق ابن خلدون اذاً أستاذاً لكتّاب اليوم ، فقد حل مكانه ومكان معاصريه الجاحظ (المتوفى سنة ٨٧٩ م) وكتّاب القرون الأربعة الأولى من الهجرة . على أنه ما زال محتفظاً بشهرته من وجهة أخرى ، فقد نال بأفكاره الجمة الطريفة ، الصحيحة فى معظمها عن المجتمع ، مجداً أمتن أساساً يقدره القارئ الحديث أوفر من معاصريه الذين لم يقدروا أهمية الخطوة الكبيرة التى خطاها فى تقدم الفلسفة . على هذا الاعتبار تستحق المقدمة درساً عميقاً وتستحق أن يعرفها فلاسفة العصر الحديث وعلماء الاجتماع فيه

الفصل الثانى

(١) فهم ابن خلدون للتاريخ (٢) منهجه التاريخى

حقاً ان لذلك الفيلسوف السياسى عقلية شديدة الغرابة . كان ابن خلدون يحيط كل أعماله بعناية دقيقة ، فقد كونته دراسة طويلة راسخة لجميع العلوم التى عرفها العرب الى عهده ، وخبرة مستمرة بالاضطرابات السياسية التى هى كل التاريخ الاسلامى فى القرن الثامن الهجرى ، واضطره مركزه المزعزع دائما — وهو مركز سياسى ينتقل من بلاط الى آخر — أن يكون جم الحذر كثير الوزن لما يقال وما يعمل ، لذلك كان مضطرا الى أن يرى فى كل شيء مادة للتأمل وموضعا للاختبار

ومن السهل أن نعرف فيه تأثير هذه العناصر ، فان علم التوحيد بجميع دقائقه ، ومباحث ما بعد الطبيعة اليونانية العربية المشهورة بميلها الى التعميم السريع ، والآداب العربية ذات التقاليد المتينة ، والخبرة الشخصية التى هى ثمرة أعوام طويلة من الحياة السياسية — كل هذه قد طبعته بطابع عميق ، وقد أسبغ عليه ذلك الذهن الضليع شخصية بارزة جدا شديدة الوضوح نشعر بها فى كل مؤلفه ، واليها يرجع الفضل فى استحالة خلطه بغيره من كتّاب جنسه وعصره

ولقد لاحظ عن كثب ذلك المجتمع الذى بدا لعينيه بذكاء خارق وعناية فائقة ، فلم يلبث أن رأى ظواهر معينة تعتور المجتمع بلا انقطاع ، اذ أن هذه الظواهر التى تتفاعل تفاعلا مطردا هى نفس حياة المجتمع . واذ دهش لاهميتها ، ولاح له أنها ليست

ظواهر وقتية أو خاصة بالبيئة أو العصر الذى تبدو فيه ، وانها ليست ثمرة لتقلبات المصادفة البسيطة فقد تطرق الى التساؤل هل هنالك سلسلة خفية — ولكن مستمرة لا يمكن وصفها — تربط الماضى بالحاضر والمستقبل ؟ وقد أيقن بصحة هذه الفكرة من قراءة تاريخ العالم اذ رأى فى الحوادث التى يعرضها له ذلك التاريخ نفس الخواص التى استرعت نظره فيما شاهده من الحوادث ، فانتهى به ذلك الى اقتناع ثابت ، حتى ان رأيه فى الاجتماع البشرى لم يكن مذهبا فلسفيا بل كان شيئاً يشبه العقيدة الدينية ، فهو لا يكاد يستعرضه أو يشير اليه الا بايمان

على أنه وجد فى القصص التاريخية وقائع تناقض تلك القوانين التى اعتبرها أبدية محتومة فلم يتردد فى رفضها واعتبارها اغلاطا ارتكبها الكتّاب وبدت له عندئذ ضرورة اجراء تغيير كبير فى طريقة درس التاريخ وكتابته

فرأى ، لأجل أن يكون التاريخ صحيحاً وكذلك لأجل أن يحسن فهمه ، وجوب وضع طريقة اكيدة لتحقيق الوقائع التاريخية وعرض القوانين التى تعمل طبقها النظم الاجتماعية بشكل واضح . واليك منهج ابن خلدون كما شرحه بنفسه فى خطبته وفى مقدمة مؤلفه فهو يقول فى الخطبة « اذ هو (التاريخ) فى مظاهره لا يزيد على اخبار عن الايام والدول ، وفى باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل فى الحكمة وعريق ، وجدير بأن يعد فى علومها وخليق »[1]

وقد اعتقد عدة علماء — بين مستشرقين وفلاسفة — نقدوا ابن خلدون أن ذلك المفكر الذى ظهر فى القرون الوسطى قد سبق منذ القرن الرابع عشر المذاهب الحديثة التى ترمى الى جعل التاريخ علما لا فنا أدبيا

ويجب بادئ بدء أن نحدد معنى كلمة التاريخ عند المؤرخين الحديثين

---

(١) مقدمة ابن خلدون الطبعة الاميرية — ص ٣ ، وهى الطبعة المشار اليها فيما يلى

ومعناها عند ابن خلدون وغيره من الفلاسفة . تعنى المدارس الحديثة بالآثار التى تركها سير الحوادث الماضية ؛ وهذه الآثار هى التى يجب أن تكون موضع مباحثهم العلمية وعلى المؤرخين أن يستكشفوها وأن يفحصوها ثم يعرضوا الوقائع التى تشير اليها ، كل ذلك بطريقة منظمة مضبوطة [١] فاما أن يجعلوا من الوقائع موضوعاً للتأمل وأن يستخرجوا منها قوانين عامة تطبق على سير الحوادث فى الزمن أو فى الحياة الاجتماعية فليس ذلك من شأنهم ، بيد أن هذا هو بالضبط مارآه ابن خلدون وغيره من الفلاسفة مثل فيكو

فهناك تصوران مختلفان جدا لنفس الكلمة ، أولهما يعطينا معنى مركبا دقيقاً جداً وبمقتضاه يصلح التاريخ لأن يكون علما وصفيا ، وثانيهما يعطينا معنى مجردا كثير الغموض وبمقتضاه يكون التاريخ دراسة فلسفية

فغرض المؤرخ الحديث اذاً أن يقرر ويعرض الحوادث التاريخية بطريقة دقيقة واضحة على قدر الامكان . أما ابن خلدون فيرى أن قواعد الفحص والتحقيق ترجع الى أصل واحد هو وجوب البحث بطريقة نظرية عما اذا كانت واقعة من الوقائع ممكنة فى ذاتها وعما اذا لم تك مناقضة لطبائع العمران ، وما اذا كانت تتفق مع الزمان والمكان اللذين حدثت فيهما ، فاما أن يستكشف الأثر المادى للوقائع ثم يمتحنه ويستجو به فان ابن خلدون لا ينكر فى ذلك وربما لم يعتقد أن ذلك فى حيز الامكان

وليست خلاصة التاريخ ذاته هى التى قصد ابن خلدون أن يصوغها لان التاريخ فى نظره دائما هو « ذكر الاخبار الخاصة بعصر أو جيل » [٢] ولكن معرفة الوقائع المجردة لا تكفى لامكان وضع هذه الرواية بحذق « لان ذكر الاحوال العامة للآفاق والاجيال والاعصار أس للمؤرخ تبنى عليه اكثر مقاصده وتتبين به اخباره » [٣] على أن « الاحوال العامة للآفاق والاجيال والاعصار »

---

(١) لانجلوا وسنيو بوس Introduction aux études historiques

(٢) و (٣) المقدمة ص ٢٧

ليست موضوع علم التاريخ بل هى موضوع لعلم ملحق به ، ضرورى له فى الواقع ولكنه علم مستقل بذاته (Sui generis) « وهذا هو غرض الكتاب الاول من تاليفنا وكأن هذا علم مستقل بنفسه فانه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الانسانى وذو مسائل وهى بيان ما يلحقه من العوارض والاحوال لذاته واحدة بعد أخرى »[١]

فما هو ذلك العلم ؟ هل هو علم الاجتماع كما رأى جمبلوفتش وفريرو ؟ تلك مسألة نبحثها فى الفصل التالى . ومهما كان من الامر — وهو ما نريد أن نقرره هنا — فان ذلك العلم ليس بالتاريخ . وهذا ما يقوله نفس ابن خلدون بكل وضوح : « واعلم أن الكلام فى هـذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة »[٢]

وربما كانت تلك الخطة فى انشـاء علم جديد يزعم ابن خلدون أنه أوحى اليه من عل قد نشأت له بكل بساطة — ودون شعوره أيضاً — من علم اسلامى محض ، وغريب جداً أعنى علم أصول الفقه وهو عبارة عن قواعد التشريع ، وغايته شرح الفقه من حيث صلاته بنصوص القرآن والسنة . وليس ابن خلدون أول من قلد فقهاء المسلمين بنوع من الجاذبية ، فقد سبقه بعض النحويين فى تخيل علم لقاعدة النحو هو أصول النحو

ويرى ابن خلدون ان العلم الذى أنشأه لايقتصر على ان يسبر غور الماضى بل يمكن من التنبوء بالمستقبل ايضاً : لا يضطر القـارىء ان يعتقد اعتقاداً أعمى فيما يقدم اليه من القصص ، وفى وسعه ان يقف على احوال من قبله من الايام والاجيال ، بل فى استطاعته ان يتكهن بما قد يحدث فى المستقبل[٣] وعلى هذا النحو يرى الفقهاء أيضاً أن من يعرف أصول الفقه تمام المعرفة لا يستطيع فقط أن

(١) و (٢) المقدمة ص ٣١
(٣) المقدمة ص ٥

يفهم الاحكام الموضوعة وعلائقها بالقرآن والسنة بل فى وسعه أن يستنبط الاحكام للمستقبل أيضاً

واذ كان ابن خلدون قد وقف على العلائق التى يرتبها المسلمون وخصوصاً المتكلمون بين المنطق والكلام فليس مستحيلا أن يكون قد أراد أن ينشئ للتاريخ شيئاً مماثلا. فهو قد رأى المتكلمين والفلاسفة يستخدمون المنطق فى درس علميهم، والفقهاء يستخدمون أصول الفقه لحل المشكلات الشرعيـة فلم لا ينشئ علماً يستخدم لدرس التاريخ؟ « وهذا (أى هذا العلم) انما ثمرته فى الاخبـار فقط (أى تحقيقها) كما رأيت وان كانت مسائله فى ذاتها وفى اختصاصها شريفة لكن ثمرته تصحيح الاخبار وهى ضعيفة » (١)

وشولتس هو أول من اعتقد أن ابن خلدون أراد أن يجعل من التاريخ علما ولا ريب أنه قد خدع بعبارة وردت فى المقدمة يسمى فيهـا ابن خلدون التاريخ « علما » ولكن كلمة (علم) التى تترجم عادة بكلمة (science) لا تؤدى دائماً معنى الكلمة الفرنسية . فهى المقابل الحقيقى للكلمة اللاتينية (scientia) وهى بذلك تعنى « المعرفة » (savoir ou connaissance) وبها يسمى العرب كل ما يمكن حفظه بالدرس فالآداب علم ، وسنة النبى علم ، والقصة المجردة علم ، وان لم يكن لها صفة علمية

والى نفس هذا الخطأ يجب أن ننسب تقدير الاستاذ فلنت الذى اعتمد على ترجمة ده سلان الفرنسية حيث تترجم كلمة « علم » بكلمة (Science) وقد استعمل ابن خلدون كلمة أخرى فى نفس العبارة المذكورة لا تقل غموضاً وترجمها ده‌سلان ترجمة سيئة حملت الاستاذ ألتاميرا على أن يرى أن ابن خلدون يعتبر التاريخ فرعاً من الفلسفة . وقد صرف جهوداً كثيرة ليقيس وينقـد قيمة هذا

---

(١) المقدمة ص ٣٢

الاعتبار . هذه هي كلمة « حكمة » التي يستعملها العرب أحياناً للدلالة على « الفلسفة » وغالباً للدلالة على الحصافة والتعقل بصفة عامة جداً . وهي مقابل الكلمة اللاتينية (sapientia) يقول ابن خلدون « فهو أى التاريخ لذلك أصيل فى الحكمة عريق وجدير بأن يعد فى علومها وخليق »[1] ثم يشرح هذه الفكرة موضحاً فائدة التاريخ فى تنظيم السيرة الانسانية

وهذا يوضح لنا كيف أن ابن خلدون فى ترتيبه للعلوم لم يذكر التاريخ من بين العلوم الفلسفية — بل انه لم يذكره بين العلوم اطلاقا كما لاحظ ذلك الاستاذ ألتاميرا

فليس ثمت شك اذن فى تلك النقطة وهى — أن ابن خلدون لم يفكر مطلقاً فى أن يجعل من التاريخ علماً بمعنى الكلمة ، ويظهر ذلك ظهوراً كافياً فى خطبته وأكثر منه فى مقدمته

وفوق هذا فان مؤلفه التاريخى يؤيد أنه من الوجهة العملية لم يحاول أن يحقق الغاية العلمية التى نسبت اليه . وانا ندهش حينما نقارن كتابه فى التاريخ بمقدمته ففى كتاب التاريخ يبدو لنا ابن خلدون الراوية العربى البسيط الذى يقص كل شىء دون أن يقف لاختبار أمر أو تمحيصه فى حين أنك اذا قرأت المقدمة اعتقدت أنه سيحدث ثورة حقيقية فى المباحث التاريخية . نعم أنه لم يتبع الطريقة التوقيتية (طريقة السنين) ولكن كثيراً من المورخين قبله ومنهم المسعودى الذى عاش قبله بأربعة قرون نبذوا طريقة رواية الأخبار سنة فسنة . بل ان ابن خلدون نفسه يرتكب أحياناً أغلاطاً كبيرة كالتى نعاها على أسلافه ومن هذه الأغلاط ماورد فى مقدمته ، فهو فى الخطبة يكذب بصفة قاطعة القصة القائلة بأن فتوحات عرب اليمن قبل الاسلام انتهت الى مراكش فى الغرب والى الهند فى

---

(١) المقدمة ص ٣

الشرق وذلك لمخالفتها للمعقول على أنه يقرها فى المقدمة فى فرصتين ليؤيد بذكرها نظريتين مختلفتين

ولكنه بالنسبة لزواج الخليفة المأمون يسلم دون تردد ما بكل ما قيل من الخرافات بشأن البذخ الذى أبداه الخليفة وحموه مع أنه فى الخطبة يحذر القارئ من المبالغة التى يقع فيها المؤرخين كلما تعلق الامر بالارقام . فهو يقول مثلا أنه خصصت مائة وأربعون بغلة لتحمل الخشب الى المطابخ ثلاث مرات فى اليوم ولمدة عام كامل وأن هذا القدر كله من الخشب قد أحرق فى يوم واحد

ومع ذلك فان طرافة ابن خلدون من الوجهة التاريخية طرافة حقيقية جداً ، فهو أول مؤرخ — لا فى العالم الاسلامى فقط بل فى العهد القديم والعصور المتوسطة بوجه نسبى أيضاً — نظر الى التاريخ من حيث هو كل لا يتجزأ ، وتخيل طريقة لتمحيص الوقائع التى تكونه ، وابتدع أيضاً علماً اضافياً يساعد على فهمه . ويندر جداً أن تجد فى العالم الاسلامى مؤرخين يتأملون أحياناً فى الوقائع التاريخية ثم لا يفوتهم أبسط ضروب النقد وأسهلها . فى العهد القديم يمتاز مؤرخو الاغريق والرومان أحياناً بصفات النقد وعدم التحيز مثل توكوتيدوس ، أو بالبراعة الادبية مثل ططيوس ليفيوس ، وأحياناً بخبرة فائقة فى فهم الحوادث مثل تاسيت ، وطوراً بتأمل الوقائع من الوجهة الخلقية مثل بوليب و بلوتارك . ولكن ابن خلدون نظر الى التاريخ نظرة واسعة النطاق استطاع معها أن يظفر منه بشىء يستحق أن يدرس فى ذاته ولذاته بعيدا عن الاعتبارات والنتائج العملية التى لم يهتد أحد قبله الى فصلها عنه

— ٢ —

رأى ابن خلدون أنه لأجل أن تسير المباحث التاريخية فى طريقة حسنة ولأجل أن تجتنب الاغلاط التى وقع فيها المؤرخون يجب بادئ بدء أن يبحث عن الأسباب التى أدت الى هذه الأغلاط

وهو يعـدد لذلك سبعة عوامل تجتمع فى ثلاثة أمور أولها تشيع المؤلفين ، وهى نفسية محضة ، وقد تنشأ عن اعتقاد يجرد الكاتب من حريتـه فى الحكم ويضطره أن يسير بكل شىء الى تأييد هذا الاعتقاد . فمثلا يميل الشيعى بطبيعة الحال الى أن يشحن تاريخ الامويين بأشنع الفظائع . ويندفع مؤلف آخر بميل انسانى طبيعى على قول ابن خلدون الى أن يتملق الاقوياء، وكذلك يبالغ من يروى تاريخ ملك ما فى أهمية كل ما يرد مؤيداً لسيده ويلتزم الصمت عمداً أزاء كل ما يشين مجده . اذاً فأول شرط يجب على المؤرخ مراعاته هو عدم التشيع . والمنشأ الثانى للخطأ هو تصديق المؤرخ لما يرويه الناقلون وهو ما يضطره أن يقبـل كل ما يروى دون فحص . وأنجع وسيلة لاجتناب هذا النوع من الخطأ هى أن تستخدم للتمحيص مع كثير من العناية والتـأمل طريقة يعرفها المسلمون جيدا هى طريقة «التجريح والتعديل» (Improbatio et Justificatio) وطريقة التجريح والتعديل ابتدعها رواة السنة النبوية ومؤداها البحث الدقيق الذى يجب اجراؤه للتحقق من أمانة محدث وصدقه فتجمع المعلومات التى ينتجها هذا البحث وكلما أريد التحقق من صحة حديث روجعت تلك المعـلومات الخاصة بمن رواه من المحدثين . وقد انتهى الامر بان جعل من تلك المعلومات شبه معجمات يستطيع مراجعتها كل عالم فيستخرج منهـا بعض القواعد التى تساعد فى تقدير قيمة كل حديث . وتؤلف هذه القواعد علماً يعرف « بمصطلح الحديث »

يجب تطبيق هـذه الطريقة على الوقائع التاريخية التى تأتى بها الرواية . فاذا كان الراوية أميناً صادقا متين التكوين سليم الذهن أمكن تصديق مايرويه ، واذا

لم يتصف بكل هذه الصفات وجب أن لا نمنحه ثقة مطلقة بل ثقة تناسب الصفات التى توجد فيـه . واذاً فطبيعى أن نعلن الريبة فى صحة الوقائع التى ننقلها عنه . وبديهى أن نرفض بتاتا كل القصص التى ينفرد بروايتهـا مؤرخ تنعدم فيه كل هـذه الشرائط . ويجب أيضا أن نحسب حسابا لعدد المؤلفين الذين يتفقون على رواية مسألة واحدة فالواقعة التى يرويها خمسة أو ستة من ثقات المؤرخين أقرب الى الصدق من واقعة ينفرد بروايتها مؤلف واحد

وخلاصة القول أن ابن خلدون يراعى أحكاماً معقولة جدا على أنها لا تخرج عن أحكام محدثى المسلمين الذين يهمهم جدا و بحق أن يلتزموا دقة صارمة فى كل ما يتعلق بالنبى (صلعم)

وأما المنشأ الثـالث للخطأ فهو « الجهل بطبائع الاحوال فى العمران » (١) فان المؤرخ الذى لا يلم بطبائع المجتمع ولا يستطيع أن يفرق بين ما يتفق وما لا يتفق مع طبائع العمران يفقد أثمن وسيلة لتمحيص الوقائع . ويمتاز ابن خلدون من أسلافه بادراكه ذلك و بأنه أراد أن يفرض على المؤرخين ذلك المقياس بل هو يمتاز ممن خلفه من كتاب المسلمين الذين اقتصروا على ملاحظة القـاعدتين الاوليين ملاحظة تستوى فيها الاجادة والقصور وقد يغلب عليها القصور

ويعلق ابن خلدون على القاعدة الثالثة أهمية عظمى . ففى المسائل التاريخية يجب ألا نستخدم التجريح والتعديل الابعد التحقق من أن واقعة ما تتفق مع طبائع العمران . اذ من العبث واضاعة الجهد أن نبحث عن مبلغ الثقـة التى يصح أن نضعها فى تلك الواقعة ومن رواها اذا كانت مستحيلة فى نفسها أو مناقضة للزمان والمكان والظروف التى حدثت فيها . ولقد رضى المحدثون عن طريقتهم بحق لانهم لا يبحثون فى الوقائع التاريخية . بل يبحثون فى وجوب التحقق مما اذا كان النبى (صلعم) قال أو لم يقل كلاما نسب اليه . وليس من الضرورى أن نطبق

---

(١) المقدمة ص ٢٩

قوانين العمران على الوقائع المقترنة برواية السنة اذ هى ترجع الى الله مباشرة ولا يمكن من باب أولى أن تخضع للتمحيص والنقد . أما الوقائع التاريخية فلا مندوحة فيها من تطبيق القاعدة الثالثة : وأما الاخبار عن الواقعات فلابد فى صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة فلذلك وجب أن ينظر فى امكان وقوعها . . . واذا كان ذلك فالقانون الذى يتبع فى تمييز الحق من الباطل فى الاخبار بالامكان والاستحالة هو أن ننظر فى الاجتماع البشرى الذى هو العمران وتمييز ما يلحقه من الاحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضا لايعتد به وما يمكن أن يعرض له . واذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا فى تمييز الحق من الباطل فى الاخبار ، وتمييز الصدق من الكذب بوجه برهانى لا مدخل للشك فيه ، وحينئذ فاذا سمعنا عن شىء من الاحوال الواقعة فى العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه »[1]

ولكن ما هو ذلك الامكان بوجه التحقيق ؟ هل هو الامكان العقلى الذى يكونه العقل السليم والذى يستعمله فلاسفة ما وراء الطبيعة فى عرض نظرياتهم ؟ أم هل هو الامكان العادى الذى يقاس بطبيعة الاشياء ؟ يتكلم ابن خلدون عن ذلك الموضوع بوضوح تام فيقول : « فليرجع الانسان الى أصوله وليكن مهيمناً على نفسه ومميزا بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ، ومستقيم فطرته فما دخل فى نطاق الامكان قبله وما خرج عنه رفضه . وليس مرادنا الامكان العقلى المطلق فان نطاقه أوسع شىء فلا يفرض حداً بين الواقعات وانما مرادنا الامكان بحسب المادة التى للشىء فانا اذا نظرنا أصل الشىء وجنسه وصنفه ومقدار عظمته أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله وحكمنا بالامتناع على ما خرج فى نطاقه »[2] اذاً فذلك هو الامكان المعروف لدى المتكلمين بالامكان العادى المؤسس على حسن

---

(١) المقدمة ص ٣١

(٢) المقدمة ص ١٥٢

التقدير . للعالم تقدير للاشياء هو ثمرة الدرس العميق المادة التى يدرسها وعون له فى الوقت ذاته على المثابرة فى بحثه فى تلك المادة . فما هو هذا التقدير عند المؤرخ وكيف يحصله ؟ يرى ابن خلدون أن ذلك يكون بدرس المجتمع وما يتعلق بوجوده أو بعبارة أخرى بدرس العلم الذى ابتدعه هو فبدرسه يدرك الانسان أن هناك ظواهر ضرورية عامة تنشأ عنها قوانين يجب على المؤرخ الالمام بها اذا ما أراد كتابة التاريخ

فلنجتهد اذاً منذ الآن أن نستخرج من ذلك العلم الذى يجب علينا درسه القوانين التى تهم التاريخ بنوع خاص اذ هى أساس منهج ابن خلدون التاريخى الذى عنى بادئ بدء بشرحه فى خطبته

١ — « قانون العلية » (ربط السبب بالمسبب) — قال ابن خلدون : « أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والاحكام وربط الاسباب بالمسببات واتصال الاكوان بالاكوان واستحالة بعض الموجودات الى بعض وهو لا تنقضى عجائبه فى ذلك ولا تنتهى غاياته »[1] والغاية الجوهرية لكل عالم هى معرفة العلائق التى توجد بين حادث معين وبين أسبابه . وهذا موضوع بحث علماء الطبيعة وتفكير فلاسفة ما وراء الطبيعة فلم لا نسلك هذه السبيل لنفهم التاريخ ؟ ليس على المؤرخ أن يقرر ذلك القانون : « ربط السبب بالمسبب » أو أن يفسر مؤثراته فى الظواهر الاجتماعية فان ذلك موضوع العلم التحضيرى الذى يريد أن يضعه ابن خلدون . ولكن على المؤرخ أن يعرف وجود ذلك القانون وأن يلم بجميع تأثيراته فى كل ما يتعلق بالمجتمع البشرى وعليه قبل أن يقرر واقعة ما أن يتأكد أنها تتفق مع قانون السبب والمسبب

وليست طرافة ابن خلدون فى أنه استكشف قانوناً عرفته جميع الاعصار حيث كان التعليل دائما من أهم قواعد الاستنتاج ، ولكن فى أنه أراد أن يطبقه على

---

(١) المقدمة ص ٨٠

التاريخ وفى أنه تحقق من وجود ارتباط ضرورى بين الظواهر الاجتماعية لا يمكن بدونه فهم استمرار المجتمع وتطوره ؛ لقد آمن ابن خلدون فى الحقيقة بمبدأ الجبر التاريخى ولنا كل الحق فى أن نعتبر أنه قد سبق مونتسكيو من تلك الوجهة . لا نستطيع أن نعتقد أن مونتسكيو قرأ ابن خلدون ولا ندعى أن ابن خلدون قد وصل الى فكرة الجبر فى التاريخ من نفس الطريق التى سلكها مونتسكيو أو أنه قد شرحها بنفس الوضوح وعلى الأخص بنفس التعمق اللذين شرح بهما مونتسكيو هذه الفكرة فشتان ما بين الذهنين . بيد أن ابن خلدون ومونتسكيو يتفقان على أن تلك النظرية يجب أن تكون أساساً لكل بحث يتعلق بالمجتمع

على أنه ليس فى وسعنا أن نعرف كل أسباب الظواهر التى نشاهدها فمنها ما لا يدركه أعمق المباحث . واذا كانت هناك ظواهر لا نفهم أسبابها فمن الجهل أن ننسبها الى المصادفة ، وابن خلدون يستعمل كلمة « المصادفة » ولكن بمعنى « الاسباب الخفية » . وانه لتفوق لابن خلدون ألا يستسلم الى ذلك التعليل البسيط — تعليل المصادفة — وأن يعترف بقصور العقل البشرى عن ادراك قوانين الكون دائما بطريقة صحيحة قاطعة . ولا يدهش ابن خلدون كمعظم أسلافه اذا ما اعترضه حادث لم يهتد الى أسبابه ، ولا يرى مثل كورنو أن السبب فى ذاته انما هو أثر من آثار المصادفة أى أثر من آثار الالتقاء مصادفة بين طائفتين مختلفتين من الاسباب ، وهو مبدأ يناقض الفلسفة العقلية

ومع ذلك فان هناك بعض استثناءات لذلك القانون الذى يؤمن به ابن خلدون ايماناً قوياً . ولئن لم يقر المصادفة فانه يقر مبدأ آخر أبلغ تقويضاً لقانون السبب من المصادفة . نريد بذلك « التأثير الخارق للعادة » الذى ينسبه ابن خلدون الى الله والى الروح . واذ كان ابن خلدون مسلماً راسخ العقيدة فانه يؤمن بالمعجزات والكرامات سواء فى ذلك ما نسب منها الى النبى (صلعم) وما نسب الى الاولياء ويسلم بامكان وجودها فى كل زمان ومكان . والمعجزة أو

الـكرامة كما يعرفها علماء الـكلام أمر خارق لـكل قوانين الطبيعة وهى لذلك السبب ذاته البرهان القاطع على صدق الانبياء وولاية الاولياء

ولا يقتصر الامر على ذلك فان ابن خلدون الذى تأثر « بالتصوف » من جانب و بفلسفة ما وراء الطبيعة الاشراقية لمدرسة الاسكندرية من جانب آخر يعتقد أن بعض الارواح البشرية لها قوة خارقة لا تستطيع معها أن تتنبأ بالمستقبل فقط بل تنفذ الى سير الحوادث أيضاً

ولا يكتفى ابن خلدون بذلك بل يعتقد فى السحر أيضاً فالساحر المتمكن من علمه يستطيع بقوة « الطلاسم » أو بقوة بعض « عزائم » يتلوها أن يغير قوانين الطبيعة . فهل يستطيع قانون السبب أن يغالب ذلك الاعتداء ؟ نعم أن ابن خلدون يسخط على السحر وما اليه من العلوم . ولـكن السخط لا يكفى وكان الواجب أن لا يؤمن بنتائجها

ويرى ابن خلدون أن قانون السبب الذى يسيطر على التـاريخ يجب أن لا يقتصر الالمام به على المؤرخ بل يجب أن يعرفه أيضاً كل من يتولى الحـكم ويذهب فى ذلك الى حد اعتباره قضاء تاريخياً والى انه يدحض من عمل الارادة الفردية وتأثير الملوك على سير الحوادث: « واذا كان الهرم طبيعياً فى الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الامور الطبيعية كما يحدث الهرم فى المزاج الحيوانى . والهرم من الامراض المزمنة التى لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما أنه طبيعى والامور الطبيعية لا تتبـدل »[1] واذاً فيجب الخضوع لذلك القضاء ويجب ان تذعن الارادة الفردية لقوانين الحياة لا أن تحاول حمل الحياة على الاذعان لها

٢ — قانون التشابه — يستكشف ابن خلدون فى المجتمع قانونين يتعارضان دائما و يمكن أن نسمى أولهما بقانون التشـابه : « فاذا الاخبار لم يقس الغائب

---

(١) المقدمة ص ٢٤٥

منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق »[1] « والماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء »[2]

فالمجتمعات البشرية كلها تتشابه من بعض الوجوه . ولا ينسب ابن خلدون كل المشابهات الاجتماعية الى قانون التقليد كما يفعل تارد . فهو يعتقد أنها أكثر تعقيداً من ذلك و يشرحها بواسطة الدين وفلسفة ما وراء الطبيعة والتقليد . والسبب الجوهرى فى المشابهات الاجتماعية هو الوحدة العقليـة للجنس البشرى وهى التى أجاد شرحها فلاسفة ما وراء الطبيعة من اليونان والعرب والتى يعتمد عليها ابن خلدون فى عدة مواضع من المقدمة . ليس ثمة من فارق بين روحين بشريين فاذا وجد أحياناً فلامتيـاز سماوى . وهذا هو السر فى تفوق روح النبى (صلعم) وأرواح الاولياء

والواقع أن تلك الوحدة يمكن ادراكها من وحدة الاصل التى ذكرت فى التوراة والقرآن . ومع أن ابن خلدون يعترف بتأثير تباين الاجناس فانه لا ينكر ذلك المبدأ الدينى ويرى أن تباين الاجناس أمر طارىء فقط وأنه يرجع الى القانون الآخر الذى يحكم المجتمع بالمعارضة لقانون التشابه

ولسنا نريد أن نقول بأن المسلمين لم ينكروا قط وحدة الاصل فقد أنكرها منذ القرن الرابع للهجرة فلاسفة عدة و بالاخص أبو العلاء المعرى[3] بل أن أبا العلاء قد سبق ابن خلدون الى الاعتراف بقانون التشابه اذ يقول : « ان التاريخ قصيدة لا يتغير رويها قط »[4] ولكنه يذم تشـابه الكون بينما يستخدم ابن

(١) المقدمة ص ٧ (٢) المقدمة ص ٨

(٣) نرد الى الاصول وكل حى له فى الاربع القدم انتساب

***

تعود الى الارض أجسامنا ونلحق بالعنصر الطاهر
ويقضى بنـا فرصة ناسك يمر اليـدين على الظاهر

***

جواهر الفتهـا قدرة عجب وزاياتها فصارت مثل أعراض

***

(٤) نزول كما زال آباؤنا ويبقى الزمان على ما ترى

خلدون ذلك القانون ليجيد به فهم الكون

وقد عرف ابن خلدون من خبرته سبباً ثالثاً للتشابه الاجتماعي وهو التقليد وقسمه الى ثلاثة أنواع : الاول تقليد الرعية للحاكم وهو ما عناه بقوله « والسبب الشائع فى تبدل الاحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه » [١] والثانى تقليد الغالب للمغلوب : « وأهل الملك والسلطان اذا استولوا على الدولة والامر فلا بد وأن يفزعوا الى عوائد من قبلهم و يأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك » [٢] . وأما الثالث فهو عكس الثانى أى تقليد المغلوب للغالب : « ترى المغلوب أبداً يتشبه بالغالب فى ملبسه ومركبه وسلاحه فى اتخاذها وأشكالها بل وفى سائر أحواله » [٣]

على أن التقليد يبـدأ باحداث التغييرات اذ يضطر المقلد أن يترك بعض العادات ليعتاد غيرها فتصبح هذه التغييرات بمرور الزمن مشـابهات بين المقلد ومن اقتدى به

فهل يجب أن نستنتج من كلام ابن خلدون عن تأثير التقليد فى المجتمع أن هناك شيئاً من المشابهة بينه و بين تارد [٤] ؟ الجواب لا . والسبب بسيط جداً فان ابن خلدون لم يضع نظرية للتقليد ، بل هو يقول أنه لم يفعل سوى أن توسع فى تفسير مثل مشهور هو : « الناس على دين ملوكهم » ونحن لا نستطيع فى الواقع أن نقارن فكرة كهذه شديدة الغموض والاتساع ولم تستوقف أهميتها ابن خلدون بفكرة عظيمة هى انشاء نظرية منظمة

٣ — قانون التباين : — ليست كل المجتمعات متماثلة بصفة مطلقة بل توجد

نهار يمر وليل يكر ونجم يغور ونجم يرى

***

وعلى حالها تدوم الليـالى فنحوس لمعشر أو سعود

(١) و (٢) المقدمة ص ٢٤ (٣) المقدمة ص ١٢٣

(٤) تارد — قوانين التقليد — Les lois de l'imitation

بينها فروق يجب أن يلاحظها المؤرخ : « ومن الغلط الخفى فى التـاريخ الذهول عن تبدل الاحوال فى الامم والاجيال بتبدل الاعصار ومرور الايام وهو داء دوى شديد الخفاء اذ لا يقع الا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له الا الآحاد من أهل الخليقة وذلك أن أحوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر انما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال الى حال »[1]

واذا كان قانون التشابه يستند أحياناً الى المبادئ العقلية وأحياناً الى الوقائع فان قانون التباين قانون تجريبى محض وليس له من أسـباب تدخل فى حيز الدين أو فيما وراء الطبيعة ، وينسبه ابن خلدون الى أسباب جغرافية وطبيعية واقتصادية وسـياسية ، وبالرغم من توحيد الارواح واتفاق الاصل يتأثر المجتمع البشرى بمؤثرات تبعث اليه الخلاف والتباين

فهناك أولا تأثير الاقليم الذى يستمسك به ابن خلدون وقد يبالغ فى أهميته ، ثم التأثير الجغرافى الذى هو مصدر الخلاف بين أهل البـدو وأهل الحضر وبين المجتمعات التى تسكن بالقرب من البحر والتى هى فى الداخل بعيدة عنه ، وهناك أيضاً التأثير الاقتصادى فان المجتمع الذى يعتمـد فى حياته على الزراعة متمتعاً بالرخاء ليست له نفس الظروف التى تحوط حيـاة البدو ، وأخيراً يتغير المجتمع تبعاً لشكل الحكومة

يتأثر المجتمع بكل هذه المؤثرات حتى أن معظم الاغلاط التى يرتكبها المؤرخون ترجع اما لجهلهم بهذه العوامل أو لاهمالهم تقدير نتائجها

والمؤرخ الذى يلم بالقوانين الثلاثة التى ذكرناها وبمؤثراتها يكتسب نوعاً من حسن التقدير يستطيع معه أن يحكم على الوقائع التاريخية ويستطيع بالاخص تمييز الحقيقة من الخطأ . ويضرب ابن خلدون نفسه لنا أمثلا من النقد المبنى على هذه

---

(١) المقدمة ص ٢٤

القوانين صحيحة فى معظمها فمما يكذب به مثلا بطريقة معقولة خرافة بناء الاسكندرية القائلة بأن الاسكندر غاص فى البحر فى صندوق من الزجاج ليتعرف وجوه الشياطين التى تحول دون بناء المدينة وأنه لما عاد الى سطح البحر أمر بصنع تماثيل لهم فخافوا وركنوا الى الفرار وتم بناء المدينة بسلام . ومما يلاحظ هنا أنه يذكر ضمن أسباب التكذيب الخطيرة سبباً خاصاً بعقلية عصره وهو أنه يتعذر تمثيل الشياطين لأنها تتشكل بأشكال مختلفة (١)

ويحاول ابن خلدون أيضاً أن يبين طبقاً لقانون التشابه عدم صحة الخلاف الذى توهم المؤرخون وجوده بين العصور القديمة والعصور الحديثة وبالأخص فى حجم أجسام البشر فى كلا العهدين ويشرح فكرته بنفس الطريقة التى اتبعها سبنسر فى كتاب التربية أى يتخذ من الآثار المادية التى بقيت لنا من حياة القدماء دليلا على أنهم لم يختلفوا من حيث الخلقة فى شىء عنه وعن معاصريه ويقول أن مساكنهم وأبواب مدائنهم تشبه مساكننا وأبوابنا فلسنا نفهم اذاً كيف كانوا أضخم منا وأقوى . وقد بحث ابن خلدون أسباب ذلك الرأى الخاطىء فوجد أن معظم رواة السيرة ضلوا كثيرا فى تقدير سير الخليقة اذ توهموا أنهم فى عصر انحطاط وأن القدماء كانوا أقوى منهم وأطول أعماراً . وقعوا فى هذا الخطأ حينما شاهدوا عظمة الآثار القديمة ولم يذكروا أن القوى البشرية قد استعانت فى اقامتها بالآلات وأن بناءها كان يشغل عدة أجيال

وفى مناسبة أخرى يطبق ابن خلدون قانون التباين فهو يكذب الخرافة القائلة بأن الزنوج أولاد حام اسودت ألوانهم لأن نوحاً فى ساعة حقد على حام دعا الله أن يسود جلده وجلد عقبه وان يجعلهما عبيداً لولد أخويه . ويقول ان سبب سواد الزنوج يرجع الى الجو وأن المؤرخين لم يميزوا الفروق بين الاقاليم الحارة والباردة بل قرأوا فى التوراة أن حاماً هو أبو الزنوج فاعتقدوا أن سواد جلودهم سببه لعنة نوح ، واننا نعرف بالاختبار أن أبيض يسكن بلاد الزنوج يسمر لونه وينتهى الامر

(١) المقدمة ص ٣٠

بأن تصبح ذريته من السود فى حين أن السود اذا سكنوا الاقاليم المعتدلة أشرقت ألوانهم وانتهت بالتحول الى البياض

على أن ابن خلدون لا يراعى دائما الدقة التامة فى تطبيق طريقتـه أو هو بعبارة أخرى لا يستطيع أن يقاوم عوامل أخرى تؤثر فيه أيما تأثير ، فهو أحياناً يتأثر بالدين الذى كان فعله فى تلك الروح أبلغ من فعل التربية والبيئة حيث كان فى ذلك العصر يأخذ بناصية أوسع الاذهان حرية وأوفرها تسامحاً . فمثلا نراه يحاول أن ينقد المؤرخين الذين طعنوا فى نسب الفاطميين خلفاء مصر وأفريقية الشمالية والأدارسة أمراء مراكش ؛ فالنسب هو الذى يربط هاتين الاسرتين بنسب النبى (صلعم) وابن خلدون ينسب التحريف فى حقيقة هذا النسب الى غيرة العباسيين خلفاء بغداد ويقول أنه لو كان مؤسسا هاتين الاسرتين كاذبين لما استطاعا أن يقهرا خصومهما وان يشيدا ملكهما والكذب قصير الامد وقد لعن الله الكاذبين ووعد بفضح خبائثهم . ثم يختتم دفاعه عن الفاطميين والأدارسة بقوله « جادلت عنهم فى الحياة الدنيا وأرجو أن يجادلوا عنى يوم القيامة »(١)

وأحياناً يتأثر ابن خلدون بعامل المصلحة الشخصية فيحيد عن طريقته فهو قد عاش فى ظل دولة الموحدين وسعى فى نيل رضاهم بمحاولته أن يثبت صحة نسب زعم مؤسس هذه الاسرة أنه يصله بالنبى (صلعم) . ولم يستند فى تلك المحاولة الى بحث علمى ولا الى رواية بل الى تخيلات تذهب أحياناً مذهب الاغراق والغرابة فمثلا توفى مؤسس دولة الادارسة بمراكش دون عقب ولكن لم تمض على وفاته بضعة أشهر حتى أبرزت زوجته وهى من البربر الى الجيش طفلا قالت أنه ابن ادريس مؤسس الدولة المذكورة ، وابن خلدون يؤيد صحة هذا الزعم قائلا أن السنة أقرت صحة النسب للاولاد اللذين يولدون من الزواج « وادريس ولد على فراش أبيه والولد للفراش »(٢) .

---

(١) و (٢) المقدمة ص ٢٠ — ٢١

واذا ما عرضت لابن خلدون فرصة نقد مسألة واهية الاساس فقد يغفلها اما قصداً أو اهمالا فمن ذلك خبر ارسال الخليفة العباسى (المعتصد) الى حاكم برقة رسالة بالقبض على عبيدالله المهدى مؤسس الدولة الفاطمية حينما فر الى أفريقية ، فكان بوسع ابن خلدون أن يبحث عن تلك الرسالة وأن يمحصها ولكنه لم يفكر فى ذلك بل قنع بأن ذكر أن الخليفة العباسى أرسل أمراً بالقبض على الهارب ليثبت أن ذلك الهارب من اعقاب النبى ويقول أنه لو لم يكن كذلك لما اهتم الخليفة بشأنه (١)

بل ان ابن خلدون يمزج نقده أحياناً بسذاجة تدعو الى الضحك فهو يكذب مثلا أن الخليفة هرون الرشيد كان يشرب الخمر لانه كان جم الورع يصلى مائة ركعة فى اليوم ولانه كان يغزو عاما و يحج عاماً (٢)

وبعد فما قيمة طريقة ابن خلدون التاريخية ؟ قلنا فى مبدأ هذا الفصل أن المسألة الاساسية فى التاريخ قد فاتته فهو لايعنى بالبحث عن المصادر ولا يفحصها مع أن ذلك أول ما يجب على المؤرخ ولا يهتم للشكل الذى يجب ان يعرض به المؤرخ الوقائع بعد استيفائها مع ما لذلك من كبير اهمية . بل هو يحاول بالاخص ان يتأمل الوقائع المستكشفة فى نوع من الفلسفة موضوعها المجتمع البشرى . على أن تلك الفلسفة ليست أو على الاقل لا يجب أن تكون من مشتملات التاريخ فقد قلنا أن غاية التاريخ كما نفهمه اليوم هى تقرير الحوادث الماضية بالاعتماد على المصادر وذلك علم ايضاحى . وليس معنى هذا أن فلسفة التاريخ لم توجد قط أو أنه لا محل لوجودها كما يقول بذلك كثير من مؤرخى العصر الحديث بل نريد أن نقول فقط أنه اذا كانت تلك الفلسفة قد وجدت أو انها اذا وجدت يوماً ما فلا يجب ان تكون جزءا من التاريخ . واذا كانت بطبيعتها فى حاجة الى التاريخ

---

(١) المقدمة ص ١٨
(٢) المقدمة ص ١٤

لانها تستند الى الوقائع التاريخية فلسنا نفهم كيف يمكن استخدامها فى شرح التاريخ

وعلى هذا فان طريقة ابن خلدون التاريخية خاطئة من أساسها . هو يرى أن التاريخ بحث اجتماعى ويجب لكتابته وفهمه معرفة المجتمع البشرى . وكيف يدرس المجتمع البشرى ؟ أبالتاريخ الذى هو ملاحظة سطحية للوقائع ؟ أم بالاستعانة بعلم آخر يتكون من ملاحظتها بطريق مباشر؟ يجيب ابن خلدون أن الوسيلة هى الطريقة الاولى ولكن كيف يمكن الخروج من هذا الدور ؟ انه لايحاول ذلك ولو أنه حاول لما استطاع الفوز

على أنه اذا كان ابن خلدون لم يفلح فى تقرير طريقة تاريخيـة ثابتة فانه من الحق أيضاً أنه ابتدعها وشرح فيها أفكاراً واضحة وصادقة جدا فى كثير من المواطن . وليس من غايتنا أن نبين أن ابن خلدون قد نجح فيما أراد ولكننا نريد أن نشرح ماذا عمل وأن نحاول فهمه وأن نبحث عما استكشف من جديد وعميق فى طائفة من المسائل بقيت شديدة النقص حتى عصره

الفصل الثالث

(١) ايضاح الغرض من المقدمة (٢) المباحث الاجتماعية قبل ابن خلدون (٣) فهمه للمجتمع ودرسه له (٤) المقدمة وعلم الاجتماع

— ١ —

اذا كان ابن خلدون يرى أنه يجب أن لا تكون للتاريخ سوى غاية واحدة هى أن تشرح بواسطة القصص تطورات المجتمع البشرى فى أدواره وأشكاله المختلفة فمن الضرورى أن نبدأ بدرس القوانين التى يحدث التطور طبقا لها لان ابن خلدون لا يقبل كما رأينا أن يسلم بأن الحوادث تتعاقب مصادفة دون انتظام بل يقرر أن هنالك قوانين تسير الحركة الاجتماعية، وانه يجب البحث عن تلك القوانين بدرس المجتمع فى نفسه. ذلك الدرس هو موضوع علم مستقل (Sui generis) يسميه ابن خلدون « علم العمران »

ولا ينظر ابن خلدون نظرة مستقلة الى كل ظاهرة من الظواهر التى تحدث فى المجتمع ولا يبحث عن احداها مستقلة عن الاخرى لانه يرى انها تكون كلا تتماسك اجزاؤه وتتفاعل، فضلا عن أن هذا الكل يخضع لمؤثرات بعيدة جدا عن جوهر المجتمع ولكنها تؤثر فيه تأثيراً عظيما

واذاً فنحن أمام مجموعتين مختلفتين من القوانين ترتبط احداهما بظواهر اجتماعية بمعنى أن وجودها مترتب على المجتمع ولا توجد اذا لم يوجد المجتمع ذاته، والاخرى مستقلة عنه تمام الاستقلال وترتبط بظواهر طبيعية محضة . فانتقال البدو مثلا الى حالة القرار والانتظام ظاهرة لا يمكن حدوثها خارجا عن المجتمع ، ومن الممكن

أن نسمى القوانين التى يتم بها حدوث تلك الظاهرة قوانين اجتماعية . أما الظواهر الجوية فلا تتوقف مطلقا على المجتمع ولكنها تؤثر فيه طبقاً لقوانين معينة لا يترتب وجودها عليه

ولا تعمل هاتان المجموعتان فى المجتمع مستقلة احداها عن الاخرى ، ولا توجدان معا فقط بل تمتزج مؤثراتهما وتتحد أيضاً بحيث أن حادثا اجتماعيا يبدو لنا عند مشاهدته شديد التعقيد . وليس تفهم الحادث الا أن نحلله وان نحاول أن نستخلص منه الاسباب المتعددة المختلفة

اذاً فالغرض من مقدمة ابن خلدون هو شرح هذه القوانين وتقرير الطرق التى تؤثر بها فى المجتمع حتى يمكن بذلك فهم التاريخ فهما صحيحا

— ٢ —

يؤكد ابن خلدون أن العلم الذى وضعه علم مستقل (Sui generis) لان له على حسب المنطق العربى الخواص الحقيقية للعلم المستقل . فله موضوع خاص ، وله مسائله ، وله غايته . ويحاول ابن خلدون أن يميزه عن بعض العلوم التى كانت معروفة قبله والتى قد ترتبط به وهى المنطق والبلاغة والسياسة . ويقول ان بعض المسائل التى يبحث عنها ذلك العلم درست فى علوم أخرى ، ولكنها لم تدرس بنفس الطريقة ولا لنفس الغاية . فاصول الفقه تعرض للغة لا على انها ظاهرة اجتماعية أو بقصد ايضاح التاريخ ولكن باعتبارها مسألة دينية ولأجل شرح القواعد التى يجب بمقتضاها فهم القرآن . ويبحث علم الكلام عن ضرورة وجود الحكومة ولكن ذلك نتيجة طبيعية لكون الخلافة نظاما دينيا . أما انها فى الوقت ذاته شكل من اشكال الحكومة وان الحكومة ظاهرة اجتماعية فذلك ما لا يعنى به علماء الكلام

اذاً فابن خلدون يعتقد بحق أنه أول من ابتدع ذلك العلم وأول من شرحه ،

وهو فخور بذلك ، وأكثر افتخاراً بما بدا له من أن ذلك العلم يفيد فى درس التاريخ فائدة مباشرة محققة ، بل هو يقرر أنه ضرورى لذلك الدرس

على أنه يسلم بانه قد وجدت قبل المدنية العربية مدنيات أخرى هى المصرية والاشورية والفارسية واليونانية والرومانية . واذا كان ابن خلدون على يقين من أن عربيا لم تطرق ذهنه فكرة هذا العلم بل اذا كان يعتقد أن بوسعه أن يؤكد انها لم تدر بخلد يونانى لان العلوم اليونانيــة على قوله كانت معروفة من ترجمة العهد العباسى فانه ليس من المحقق أن مفكرين آخرين من قدماء المصريين أو الاشوريين أو الفارسيين لم يحاولوا هذا الدرس ، ويقول أن شيئا من هذه المدنيات لم يصل الى العرب ويزعم بلا دليل أنه منذ الفتح الاسلامى لفارس أمر الخليفة عمر باتلاف دور الكتب جميعها بيد أن ذلك ليس من المحقق ، ونحن نعتقد أن تلك القصة كقصة احراق مكتبة الاسكندرية بأمر عمر خرافة اثبت المستشرقون سخفها نهائيا

ويخطىء ابن خلدون فى اعتقاده أن العرب ترجموا معظم الفلسفة اليونانيـة فهم فى الواقع لم يعرفوا منها سوى مباحث ماوراء الطبيعة والمنطق والفلك والعدد والهندسة والطبيعة وقليلا من الاخلاق بل لقد عرفوا ذلك بطريقة شديدة النقص ، وبقى قسم الفلسفة اليونانية الذى يقارب عمل ابن خلدون مجهولا منهم تمام الجهل ، ولقد خدع ابن خلدون كتاب عنوانه « السـياسة » منسوب لارسطو فحمله على أن ينكر تعمق ارسطو فى ذلك العلم . وهو كتاب ملؤه نصائح وحكم سياسـية كتبت بأسلوب شرقى وبالاخص فارسى وهندى . وقد استخرج ابن خلدون منه فقرة ونقدها بسخرية مع انها ليست من مؤلف أرسطو ولا تتفق مع عبقريته [1] بيد أنه يعترف فى مكان آخر بمناسبة الكلام على نظرية أحصاءٍ تطبق فى علوم مدارك الغيب جاء ذكرها فى هذا الكتاب باستحالة نسبتها لارسطو لما احتوته من

---

(١) المقدمة ص ٣٣

« الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان »[1]. ولم يعرف العرب « الجمهورية » و « القوانين » لافلاطون ولا « السياسة » لارسطو ولم تصلهم سوى بعض الحكم السياسية أخذت من هنا وهنالك دون قاعدة ما وربما وصلتهم بعض رسائل كتبها ارسطو للاسكندر . أما الانظمة اليونانيـة فكانت فى الحقيقة تخالف الانظمة العربية فى مبادئها واشكالها مخالفة كبيرة ، ولذلك لم يعن خلفاء العباسيين باذاعتها بين رعاياهم . ونفس الاسباب السياسية والدينية التى منعت العرب من ترجمة الآداب اليونانية المغرقة فى الوثنية هى التى منعتهم من ترجمة الكتب السياسية فلم يترجموا الفلسفة اليونانية الا سدا لحاجات دينية وعلمية. أما وجهة الدين والسياسة والآداب فقـد اعتقد العرب انها كاملة لديهم ولم يروا أنفسهم محتاجين فيها الى أية معونة أجنبية

على أن ابن خلدون قد خدع فى تقدير قيمة الميراث العقلى الذى خلفه الشرق القـديم . ونحن نعرف الآن بالتقريب ما هو ذلك الميراث مما شرحه مؤرخو اليونان والرومان وعلماء الآثار المحدثين ، ونستطيع أن نؤكد لابن خلدون أن شرقيا لم يسبقه . وهو يخطىء أيضاً فى اعتقاده بان العرب لم يعرفوا شـيئاً من الحضارة الشرقية فمن المعروف جداً تأثير شعوب المشرق ولا سيما الهند وفارس فى التنجيم والعدد مثلا . وكذلك ليست السياسة الاسلامية فى عهد العباسـيين فى معظمها الا صورة تكاد تكون طبق الاصل لسياسة الدولة الساسانية . كان خلفاء العباسيين عربا يستمسكون بالمحافظة على كثير من التقاليد القوميـة الدينية بنوع خاص ، ولكن ليس للعرب فى السياسة ماض باهر فقد كانوا يجهلون نظم البـلاط ورسومه تمام الجهل . وقد كان وزراء العباسيين فى القرن الثالث جميعاً من الفرس فنقلوا تقاليدهم وعاداتهم الى البلاط الاسلامى . وكذلك عكف بعض الفرس

---

(١) المقدمة ص ٩٠١

المستعربين على تعريب الامثال والحكم الفارسية واستظلوا بحماية الوزراء فى نشرها فى العالم الاسلامى حتى صارت قاعدة لكل طريقة سياسية [١]

وأول هؤلاء المترجمين وأهمهم هو ابن المقفع (المتوفى سنة ٧٥٧ م) الذى بدأ بترجمة قصص بيدبا السياسية الخلقية المعروفة باسم كليلة ودمنة ثم كتب عدة رسائل تحتوى على نصائح للسلطان ذاته ولكبار البلاط . وعرب أيضاً منذ بدأ القرن الثالث الهجرى كتاب فارسى لا يعرف مؤلفه اسمه « التاج » وهو أيضاً مجموعة أمثال سياسية مشروحة باخلاق الملوك والوزراء والكهان الساسانيين . ونجد فى كتاب ابن قتيبة (الذى عاش فى نهاية القرن الثالث) المسمى « عيون الاخبار » كتابا كاملا تمتزج فيه القواعد السياسية القديمة العربية والقواعد الفارسية ، وكذلك يوجد كتاب اسمه « اخلاق الملوك » كتب بلا ريب فى النصف الاول من القرن الثالث وان كنا لا نعرف للآن مؤلفه بالضبط [٢] ، هذا الكتاب يحتوى على تاريخ للبلاط فى الدول الساسانية والاموية والعباسية . ولم يقتصر انتشار تلك السياسة الفارسية على المشرق بل اخترق كل العالم الاسلامى حتى اسبانيا فنحن نجد فى كتاب العقد الفريد الشهير فصلا طويلا عن الخلق الذى يجب أن يتخلق به السلطان وحاشيته ، وقد كتب هـذا المؤلف فى القرن الرابع للهجرة وعاش مؤلفه ابن عبد ربه (٨٦٠ — ٩٤٠ م) فى بلاط أجداد ابن خلدون

بيد أنه كانت تعرف عند العرب آراء سياسية أخرى غير الآراء الفارسية

---

(١) جاء فى كتاب الاغانى ان الوزير جعفر البرمكى أعطى عشرة آلاف دينار للكاتب ابان بن عبد الحميد الكاتب لانه نظم قصص بيدبا

(٢) أحضر سعادة احمد زكى باشا اخيراً الى القاهرة نسخة من هذا الكتاب مأخوذة عن عدة مخطوطات وجدها بالاستانة وفيها ينسب الكتاب الى الجاحظ . على انى ارى ان الاصح ان ينسب الى معاصر للجاحظ هو محمد بن الحارث التغلبى فان المسعودى فى مقدمة مروج الذهب يذكر الكتاب وينسبه الى ذلك المؤلف وانه اهداه الى الوزير الفتح بن خاقان . وهذا الاهداء مذكور فى مخطوطات زكى باشا فضلا عن ان اسلوب الكتاب يختلف عن اسلوب الجاحظ

بل لقد عرفوا بعض الآراء اليونانية التى نقلت اليهم بواسطة مؤلفات لها بارسطو علائق صحيحة الى حد ما ومنها الوصية الشهيرة التى قيل أن ارسطو اسداها الى الاسكندر وخلاصتها أنه يجب تقسيم الرعيـة الى أقسام مختلفة وعلى السلطان أن يحترم الطبقة العليا بل عليـه أن يستشيرها أيضاً . وكذلك شرحوا طريقة فرض الضرائب ، وطرائق الحروب ، ومعاملة العدو ، وكل ذلك دون أن يصلوا الى اعتبار السياسة علما بمعنى الكلمة

وقد كانت السياسة عنـد العرب حتى عصر ابن خلدون تنقسم الى ثلاثة أقسام مختلفة يمكن تسمية أولها بالخُلقى وموضعه تحديد العلائق بين السلطان والرعية ، وقد تناولت شرحه المؤلفات التى ذكرناها . والثانى عملى ويحدد تصرف الحكومة نحو الافراد فيما يتعلق بالمسائل العامة ، ويكون جزءاً من التشريع . والثالث نظرى ويختص بنظام الخلافة ، وضرورتها ، وأساسها من الدين والعقل ، ومختلف آراء المسلمين فى وراثة السلطة واسرة الخلفاء ، واحتمال وجود خليفتين ، ويكون كل ذلك جزءاً من علم الكلام . وابن خلدون ليس أول من استطاع أن يستخلص السياسة من الاعتبارات الدينية فقط بل هوأول من استطاع كذلك أن يشرحها بطريقة أصح من الوجهة العلمية والغاية ليست عملية من وجهة ما

ولو أن ابن خلدون لم يزد على أن جعل السـياسة موضوعا لعلم نظرى لكان شأنه أقل بكثير من ارسطو وافلاطون اذ لم يكن له رسوخهما من جهة ، ولم يعرف من جهة أخرى الا شكلا واحداً للحكومة ، هوشكل الحكومة المطلقة الذى يختلف كثيراً عن النظم اليونانية ، والذى لا يحمل تشابهه واطلاقه المحقق على مثل هذه المناقشات العميقة التى انتجتها انظمة المدن اليونانية . على أنه لا يريد أن يوضح كيف تنقلب الارستقراطية الى طغيان كما فعل ارسطو أو يشرح فكرة المثل الاعلى للجمهورية كما شرحها أفلاطون ، فهو يرمى الى غاية أوسع بكثير من ذلك . يريد ابن خلدون أن يشرح تاريخ الانسانيـة بأوسع معانى الكلمة وفى هذا تتفوق فكرته الاجتماعية

تفوقا كبيراً على فكرة ارسطو وافلاطون ومن باب أولى على فكرة مؤرخى العصر القديم . بل أن طرافته ترجع بنوع خاص الى أنه كان يجهل تمام الجهل نظريات اليونان والرومان السياسية بل تاريخ هذين الشعبين وتاريخ مدنهما . على أن مذهبه يشوبه كثير من آثار ذلك الجهل لانه يضطره الى أن يحصر خبرته فى دائرة معينة هى العالم الاسلامى

واذا كنا قد عرضنا لذكر المباحث السياسية التى وجدت من قبل ابن خلدون ولذكر ما كان بوسعه أن يعرفه منها فذلك لأن السياسة فى مؤلفه هى المادة الوحيدة التى درست قبله ولأنه هو نفسه يهتم بالكلام على الفارق بين المباحث السياسية فى عصر أسلافه وفى عصره

على أنه يجب ألا نستنتج من كل ذلك أن ابن خلدون قد استخرج سياسته الاجتماعية من العدم أو أنه أوحتها اليه عبقرية خارقة . ولئن لم يع الاقدمون فلسفة اجتماعية بهذه الغزارة فان السبب الجوهرى فى ذلك هو بلا ريب نقص معارفهم العامة عن الخليقة . فقد كان من الضرورى الالمام بعلوم مختلفة والوقوف بأوسع مما عرف الاقدمون على نظريات تاريخية جغرافيـة درست ووضعت على شكل دائرة معارف حتى يمكن الاستعانة بمجموعة ملاحظات شاسعة كهذه على وضع فلسفة عامة عن المجتمع البشرى

ولقد اخذت تلك المعارف الواسعة تظهر فى مصر فى عصر ابن خلدون بالضبط والواقع أنه منذ القرن السابع للهجرة ولد بمصر ذلك الميل نحو التعليم العام . ونرى لأول مرة فى التاريخ الاسـلامى مؤلفا هو النويرى (المتوفى سنة ١٣٣٢ م) يحاول أن يشرح كل المعارف التى عرفت حتى عصره من أدبيـة وعلمية وتاريخية وجغرافية بل خرافية أيضاً وذلك فى مؤلف واحد ذى ثلاثين مجلداً . وقد استمر ذلك الميل يتقـدم بمصر لا فى المعارف العامة فقط بل نحو التخصص أيضاً فى القرنين الثامن والتاسع فنرى نوعاً من دائرة معارف جغرافية فى كتاب ذى اثنين

وثلاثين مجلداً وضعه العمرى (١٣٠١ — ١٣٤٨ م) فى الجغرافية العامة وفى مؤلف آخر وضعه القلقشندى عن الأنظمة المختلفة للعالم الاسلامى وفى غيرهما . وقد استطاع العلماء أن يقوموا بملاحظات أعم وأوسع بالرجوع الى هذه الموسوعات اذ وجدوا فيها من المواد المختلفة ما ساعدهم على درس الشعوب والبلدان المختلفة التى عرفت حتى عصرهم

ومن المحتمـل جداً أن هذه الموسوعات كانت عوناً لابن خلدون فى توسيع فكرته الجوهرية ودعمها . قد يقال ان ابن خلدون كتب مقدمته فى افريقية أى قبل سفره الى مصر ولـكن من المحقق ان العلائق المستمرة التى كانت بين مصر وافريقية وكذلك بين مصر واسبانيا المسلمة مكنته من الوقوف على النهضة العقلية بمصر والدليل على ذلك انه يذكر فى فصل من مقدمته على النحو نحويا مصرياً عاش فى عصره ويقول انه الف أحسن الـكتب فى تلك المادة ، ذلك الى ان المدة الطويلة التى أقامها فى مصر لم تخل من تأثير هام فى مقدمته ومؤلفه التاريخى وهو ما يقوله فى خطبته . والواقع انه فى هاتيك العصور التى كانت لا تحصل المعارف فيها الا ببطء نظراً لانعدام الوسائل العملية لم يكن باسـتطاعة رجل يضارع ابن خلدون فى ذكائه ويفوقه فى النشاط أن يجيد بنفسـه درس جميع فروع العلوم الاسلاميـة . وهذا هو السبب فى اننا لا نجد فى التاريخ الاسلامى حتى مبدأ القرن السابع الا علماء اخصائيين ، فاذا اعترض علينا بالجاحظ — ولعله الرجل الوحيد الذى تزود بالمعارف العامة والذى يحدث عن كل شىء عرف فى القرن الثالث — أجبنا بان الجاحظ كان يعيش فى بغـداد التى كانت عندئذ مركز النهضة العقليـة لا فى العـالم الاسلامى وحده بل فى العالم بأسره وان الجاحظ لم يتبحر بعد الا فى الأدب والتوحيد والدين

— ٣ —

ان ابن خلدون أول فيلسوف اتخذ من المجتمع موضوعا لعـلم مستقل (Sui generis) ولـكن لنجتهد فى أن نحدد بالضبط طبيعة هذا العلم وشكله لنلم بمقدار التقدم الحقيقى الذى أحرزه فى تلك المادة ولنتساءل بادئ بدء كيف ينظر ابن خلدون الى المجتمع

نرى من قراءة المقـدمة انه لا يشير الا الى شكل اجتماعى واحد هو الدولة المنظمـة التى يسميها أحياناً بالشعب وأحياناً بالأمة . وهو يجتهد فى أن يدرس أطوارها المختلفة ومنشأها وكيفية تقدمها وعلوها حتى الذروة ثم انحطاطها الذى يعقب ذلك مباشرة . وهو لا يكتفى بشرح هاته التطورات المتوالية وقوانينهـا بل يحاول فوق ذلك أن يفرق بين الظواهر الاجتماعيـة التى تقترن بها بمقارنات بينها توضح مسبباتها ونتائجها . والظاهر انه لم يلاحظ أهمية أى شكل اجتماعى آخر فانه مثلا لم يعن قط بان يبحث عن الخواص المميزة لجماعات عديدة عاشت بالقرب منه ولعب بعضها دوراً كبيرا . تلك هى الجماعات الروحية مثل الصوفية الذين توصلوا الى أن يغيروا فكرة العبادة عند سواد المسلمين وعلماء الدين ، اولئك العلماء الذين حصروا أصول الاسلام فى حدود لا يمكن اقتحامها . ولقد نشأت منذ القرن الثانى فى قلب الدولة الاسلامية الـكبرى عدة جماعات خاصة شديدة التباين فمنها الدينية والسياسية ومنها ما ضم أحرار المفكرين

واذا أردنا أن نفهم جيدا تاريخ الدولة الاسلامية أو تاريخ أفريقية الشمالية ذاتها فى عهد العباسيين فمن الضرورى ان نقدر طبيعة هذه الجماعات ونفوذها بل يجب لأجل أن نفهم تطور الاسـلام من الوجهة الدينية المحضة أن ندرس عدة من المذاهب الدينية والفقهية التى كان كل منها يكون جماعة مستقلة ذات خواص واضحة لا يمكن الاغضاء عن أهميتها

ويرجع كثير من اغلاط ابن خلدون التاريخية الى انه اغضى تمام الاغضاء عن العمل الحاسم لهذه الجماعات وليس ذلك لجهل بوجودها فانه يذكرها فى عدة مواضع ولكن لانه لم يشعر بتأثيرها فى التاريخ السياسى الذى اتخذه موضوعا لبحثه. كانت الغاية الجوهرية التى ارتسم تحقيقها هى أن يدرس التاريخ جيداً ، والتاريخ فى رأيه ورأى جميع اسلافه هو خاصة سرد الحوادث السياسية

ذلك هو سبب اتخاذه المجتمع السياسى موضوعا لدرس تمهيدى للتاريخ فقد بدا له أنه هو الوسط الحقيقى الذى تولد فيه هذه الحوادث وتنمو وانه يحتوى على مؤثراتها الحقيقية. فهو مثلا يهتم بالقبيلة البدوية لانها فى رأيه أصل كل دولة ، تدفعها حياة القناعة والخشونة والعصبية التى تمدها بقوتها الى الفتح وتسبغ عليها الى حين ما سلطة لايشوبها الاستبداد ، ثم تنغمس فى الترف فتفقد العصبية وتصير الى الاستبداد ثم الى الاضمحلال : تلك هى ذروة عمل ابن خلدون اذا صحت التسمية : واذا ما فهمنا تلك الادوار جيداً وأمكننا أن نعرف الاسباب المتحدة والدائمة التى تفضى دائما الى نتائج واحدة وكيف أن التاريخ بذلك يعيد نفسه فى كل مكان وزمان استطعنا أن نفهم التاريخ وأن نكتبه

هذا هو السبب فى أن ذلك البحث الاجتماعى لم يعمل لذاته ومع أن ابن خلدون يعتبره مستقلا (Sui generis) فانه يعترف بانه ليس تام الاستقلال وأنه ليس ثمة من باعث لوجوده الا ايضاح الوقائع التاريخية وتحقيقها فهو علم اضافى . ودرس المجتمع لايفضى الى نتائج ذات قيمة فى نفسها تقنع الذهن الذى يعنى بها. وقد سبق أن نقلنا تلك الفقرة الواضحة لابن خلدون : « وهذا (العلم) انما ثمرته فى الاخبار فقط كما رأيت وان كانت مسائله فى ذاتها واختصاصها شريفة لكن ثمرته تصحيح الاخبار وهى ضعيفة » [1]

---

(١) المقدمة ص ٣٢

والظاهر أنه لم تكن لابن خلدون فكرة واضحة عن المجتمع تتميز بوجه خاص عن فكرته عن الفرد . ومع أنه يقرر أن المجتمع السياسى ليس متحد الشكل فى كل زمان ومكان فانه لم يلتفت الى أن ذلك المجتمع قد يتميز تميزاً تاما مخالفاً لتميز الفرد وأن له وجودا ثابتا وحقيقة غير الحقيقة الفردية . وهو لاجل أن يدرس المجتمع يعتمد على درس الفرد وبالاخص على درس النظريات التى جاءت بها مباحث ماوراء الطبيعة والمباحث الكلامية عن الروح البشرية . واذا فليس علينا لأجل أن نفهم المجتمع الا أن نطبق عليه قوانين علم النفس الفردى اذ ليست افكاره الا مجموعة لافكار كل انسان وليست أعماله الا ثمرة للجهود التى يقوم بها كل فرد ليصل الى غاية واحدة . والذكاء الفردى كما نرى هو الذى يعتد به والذى يسيطر على شطر عظيم من الحركة الاجتماعية بل ان الطريقة التى تنمو بها الدولة تشبه تلك التى ينمو بها الفرد حتى ان ابن خلدون كثيرا ما يشبه الدولة بالفرد فالدولة كالانسان تولد وتنمو وتموت ، ولحياتها حدود معينة كحياة الانسان ، هذا فضلا عن أن تطورات حياتها هى نفس تطورات الحياة الفردية ، فلها طفولتها اذ تكون ذات بساطة وخشونة فى الاخلاق واذ تقل حاجاتها ، ولها فتوتها اذ تدفعها قواها النامية الى الفتح ، ثم لها نضجها اذ تتدبر شؤونها وتتحدد اطماعها . ثم يعقب ذلك دور الاضمحلال . وفى أساس كل مجتمع توجد الرغبة الفردية فى الحياة وفى المحافظة عليها وذلك هو السبب الحقيقى فى تكوينه

ولا ريب أن القول بان المجتمع طائفة افراد لايسبغ عليهم انتظامهم فى سلك الجماعة أية خاصة لم توجد فيهم من قبل رأى جم البساطة والخطأ . ومع ذلك فهو كل ما يتفق مع العقل المتأثر بما وراء الطبيعة لدى المسلمين الذين يرون أن المجتمع لاوجود له لذاته ، وهو يتفق أيضاً مع فهم شعوب شمال افريقيا التى كانت فى منتهى الانحطاط فى عصر ابن خلدون والتى لم تؤلف مجتمعاً متماسكا بمعنى الكلمة ، فقد كان مجتمعها يلوح مختلا لا وحدة له ولا ثبات ، تتقاذفه جميع المطامع الفردية . فاذا لم

ندرس المجتمعات المنظمة التى عاشت فى قلب الدولة الاسلامية واذا لم نلتفت الا الى المجتمع السياسى — وذلك مع استثناء القرن الاول للهجرة — فان المجتمع الاسلامى لايقدم لنا أية قوة اجتماعية ، فقد كان الخلفاء والملوك والقواد دائما (وفى الظاهر بلا ريب) يحكمون ويديرون العالم الاسلامى كما يرون . واذا كنا فى الواقع قد وصلنا اليوم الى ان نرى فى المجتمع استقلالا حقيقياً فان ذلك لم يحدث الا بعد التطور العظيم الذى حملته الحركة الديموقراطية القوية فى العصور الحديثة الى المجتمعات الاوروبية . وهذه الحركة لم توجد فى المشرق قط ولا فى أيامنا هذه ، فليس غريباً الا تلفت نظر ابن خلدون الحقائق الاجتماعيـة التى نرى اليوم طرافتها وأهميتها

وقد لا تخلو الطريقة التى اتبعها ابن خلدون فى بحثه الاجتماعى من التأثير العظيم لفلسفة ماوراء الطبيعة وعلم الكلام وذلك بالرغم من تفوقها على طرق اسلافه الفلسفية ، وهى طريقة تعتمد فى الاستدلال على التجربة كما يقول ابن خلدون فى عدة مواضع من الخطبة والكتاب الاول ، وهو يستخدمها احيانا بنجاح فاستنتاجاته مثلا فى تأثير الوسط الجغرافى والفروق التى يقررها بين حياة البدو وحياة الحضر صحيحة جدا . على انه يخطئ كثيرا أيضاً ، وذلك اما لان دائرة خبرته محدودة جدا أو لانه لا يستطيع أن يقاوم رغبة التعميم السريع التى امتازت بها عقلية عصره

وعلى ذلك فان ابن خلدون يترك الطريقة التجريبية احيانا ليستخدم ماوراء الطبيعة أو الكلام لاسيما فيما يعتقد انه يخرج تماما عن دائرة الاختبار ، فالتجربة تريه أن دولة فتية تنفق دائما زمنا طويلا فى فتح دولة اعتورها الاضمحلال ولـكنه يقرر من جهة أخرى أن الدولة الاسلامية الناشئة فتحت فى ظرف ثلاثين عاماً كل الدولة الفارسية وقسما كبيرا من دولة الروم ويضطر الى أن يلتجئ الى علم الكلام ليبرهن أن ذلك الحادث لايدحض من يقينه اذ هو نتيجة معجزة ، ويقرر

ان المعجزة لا تتفق مع قانون العلية لان علم الكلام يثبت جلياً ان المعجزة ظاهرة واضحة وضرورية اذا ما أرسل الى العالم نبى

ويستخرج ابن خلدون حججه غير مرة مما وراء الطبيعة فكل ما يقول عن الروح البشرية وطريقة ادراكها ليس الاخلاصة ماوراء الطبيعة . ويوجد مثل خاص لذلك الذهن النظرى الذى لا يقنع بدرس الطبيعة بل يطمع الى أن يستنبط منها ما وراءها فى الفصل الذى يحاول فيه ابن خلدون أن يقرر الفروق التى توجد بين معارف الانسان ومعارف الملائكة

واذاً فالمجتمع فى أحد أشكاله فقط ، واكثرها سطحية ، يفهم على أشد الطرق سذاجة ويدرس لاجل التاريخ ، طبقاً لمنهج شديد الاختلال فى بعض المواطن ، على انه جم البراعة أيضاً : هذه خلاصة ما تحتويه مقدمة ابن خلدون بصفة عامة . وفى استكشاف هذا الموضوع ومنهج بحثه ما يشهد لصاحبهما بطرافة فائقة ويسجل له تقدماً عظيما فى تاريخ الفلسفة الاجتماعية . ونحن نريد أن نثبت ان ابن خلدون اذا لم يكن قد حقق غايته التى طمح اليها من الظفر بمفتاح كل الوقائع التاريخية — وهى غاية لم تتحقق فى الواقع الى يومنا — فانه قد يكون الوحيد الذى استطاع بذكائه ورسوخ معرفته الواسعة جدا ، والدقيقة فى معظمها — أن يقدم لتاريخ العالم الاسلامى شرحاً صادقاً فى معظمه

وقد وصل ابن خلدون بذلك الجهد الذى بذله ليشرح التاريخ طبقاً لما اجاد معرفته منه — وهو التاريخ الاسلامى — الى أن يقرر عدة ظواهر اجتماعية اعم من التاريخ الاسلامى وفى الامكان ملاحظتها فى كل مكان ، والى أن يضع لامن طريق المصادفة ، ولكن من طريق البحث الحصيف الدقيق أول حجر فى أساس الفلسفة الاجتماعية . على انه يشعر من تلقاء نفسه أن تلك الفلسفة لا يمكن أن تكون تامة . ولذلك يرجو من العلماء والناقدين أن يغتفروا له خطأه لان العلم فى بدء نشأته لا ينجو من مواطن العثار والزلل ، وأن يستمروا فى بحثه خاصة ، وان يعملوا على اتمامه

قدم ابن خلدون حسبما نعرف من تاريخ الفلسفة حتى القرن الرابع عشر لاول مرة الى الفلسفة موضوعا جديدا ، فهو قد لاحظ أن مظهراً كاملا فى الحياة البشرية ، خلطه حتى عصره كل فلاسفة اليونان والعرب بمباحث خُلقية وسياسية ، يستحق أن يعتبر وأن يدرس على حدة ، وحاول أن يظفر بسره

ولكن هل يكفى هذا لأن نمنحه كما فعل جمبلوفتش وفيريرو لقب اجتماعى Sociologue وأن نعتبر بحثه باكورة لما نسميه اليوم علم الاجتماع ؟ انى اعتقد أن ذلك يكون مبالغة كبيرة ، أولا لان موضوع بحث ابن خلدون وهو الدولة أضيق من أن يصلح موضوعا للاجتماع ، فهو جزء منه وذلك الجزء أبعد من أن يكون كلا له. نعم ان موضوع علم الاجتماع الذى يحتوى كل المظاهر الاجتماعيـة وما يعتورها من شديد التعقيد أوسع نطاقاً من أن نقصر صفة التبحر فيه على عالم يدرسه كله ، انما العالم الاجتماعى هو الذى يدرس طبقاً لمنهج معين واحدا أو طائفة من هـذه المظاهر مع كونه يعرف تمام المعرفة انها ليست الا جزءا من العلم الذى يدرسه . أما بحث ابن خلدون فلا يمكن اطلاقاً أن يعتبر تخصيصاً اذ انه لم يشعر باهميـة المظاهر الاجتماعية التى لم يدرسها ، ولا يمكن أيضاً أن يعتبر المظهر الاجتماعى الذى اقتصر على ملاحظة مبدأ بحث اجتماعى وذلك لشدة تعقيده فهو لا يمكن أن يكون نقطة ابتداء للعالم الاجتماعى بل هو نقطة انتهاء له كما يقول الاستاذ دوركايم

وقد اخطأ الاستاذ فيريرو اذ استنتج أن ابن خلدون عالم اجتماعى لانه اتخذ المجتمع موضوعا لمباحثه. فابن خلدون يعتبر المجتمع موضوعا للتاريخ أيضاً ، وقد كان قبله موضوعا للاخلاق ، وهو فى عصرنا موضوع لعدة علوم ، ولا يكفى أن يدرس الانسان المجتمع من وجهة معينة ليقال انه يدرس علم الاجتماع اذ يفقد هذا العلم عندئذ صفته كعلم مستقل ولا يصبح سوى اسم غامض يطلق على كل العلوم الاجتماعية . ليس ثمة ريب فى أن ابن خلدون أوردفى فرص كثيرة آراء اجتماعية بمعنى الكلمة ، بالغة الصدق والاهمية ، ولكن ألا يوجد فى جميع العلوم

الاجتماعية تقريباً أفكار يمكن أن يعنى بها علماء الاجتماع ؟ أن آراء ابن خلدون على الاخص عميقة طريفة ، وقد بذّ كثيرا من خلفائه بحدس أصدق وأنفذ فيما عساه يكون درساً للمجتمع . وليس انتقاصاً لقدره أن نقرر ان ما بالمقدمة تلمس لعلم الاجتماع وليس هو العلم نفسه

وليس من السهل مناقشة جمبلوفتش فهو يرى لعلم الاجتماع موضوعاً غامضاً جدا بحيث يمكننا أن نعتبر أفلاطون وارسطو أول مؤسسين لعلم الاجتماع لانهما ابتدعا فى السياسة افكارا لا ريب فى رسوخها ومتانتها

واذا كان يكفى لدرس الاجتماع على رأى جمبلوفتش تفاعل الجماعات البشرية فان مباحث افلاطون وارسطو المستفيضة فى تفاعل الديموقراطية والارستوقراطية — هذا التفاعل الذى ينتج اشكال الحكومة المختلفة — قسم من الاجتماع بلا ريب . ولايدافع جمبلوفتش عن نفسه فى ذلك فهو يدعم رأيه بمباحث ابن خلدون بل يتفق معه تمام الاتفاق لان الاجتماع فى نظره ليس له سوى غاية واحدة هى شرح تاريخ المجتمع البشرى والتكهن بمستقبله الى حد ما ، وهذه هى غاية ابن خلدون ذاتها . بقى أن نعرف أكان ابن خلدون سابقا لعصره بمرحلة هائلة أم أن جمبلوفتش باحث متأخر . الامر الوحيد هو انه اذا اتحدت غايتهما فان أساس نظريتهما يختلف كثيرا . فجمبلوفتش يرى ان الحركة الاجتماعية لا تتضح ما لم نقر باختلاف اصول الاجناس البشرية بادىء بدء فى حين أن ابن خلدون لا يلجأ الى ذلك الافتراض لانه لا يرقى الى أصل الخليقة ويفرق بين قانونين مختلفين (التشابه والتباين) يحكمان المجتمع ويكفيان لايضاح عواطف الحب والبغضاء لدى المجتمعات البشرية بعضها نحو بعض . وابن خلدون فى هذا منطقى جدا فان جمبلوفتش اذا كان يستطيع بطريقته أن يشرح نضال البشر فلسنا نتبين كيف يشرح اتحاد الاجناس وتقاربها

والحقيقة أن رأى ابن خلدون فى المجتمع ومنهجه لدرسه لا يضعانه فى صف

علماء الاجتماع الحديثين بل لم يكن لابن خلدون رأى واضح فيما يميز المجتمع من الافراد ، ومن أسس الاجتماع و جوب تمييز حقيقة اجتماعية والا كان الاجتماع ضرباً من تعميم علم النفس ليس غير. بل أن كون منهج ابن خلدون لم يتحرر من عادات عصره تحرراً كافياً ليكون علميا حقيقة وليجعل الى درجة كافية من الحادث الاجتماعى موضوعاً ، يضع حائلا بين عمله و بين العلم الحديث . وأخيرا يدرس ابن خلدون المجتمع ليشرح التاريخ ويجب لان يوصف الاجتماع بأنه علم أن يكون مستقلا . لا ريب أن التاريخ فى حاجه الى الاجتماع كبعض العلوم الاجتماعية الاخرى وأن هذه العلوم فى حاجة الى التاريخ ، على أنها يجب أن لا تختلط ولا أن يخضع بعضها لبعض اذ توجد حينئذ فى دور . ولهذا يهم أن نميز بين موضوع التاريخ والاجتماع وغاية كل منهما وهما فى الواقع متمايزان اذ واجب المؤرخ أن يستكشف الوقائع الماضية وأن يعرضها بوضوح ، وواجب الاجتماعى أن يلاحظ المجتمع وأن يفهمه فى ذاته مستقلا عن علاقاته بالزمن

ويعطى كرامر ابحث ابن خلدون اسم « تاريخ الحضارة » ولكننا نرى مما تقدم أن ابن خلدون لم يرد أن يكتب تاريخ الحضارة وأنه لم يكتبه . نعم أنه يشحن مقدمته بمسائل تاريخية ترتبط بالحضارة على أنه لم يذكرها الا تأييداً لنظرياته الفلسفية ، وموضوعه وغايته أهم بكثير مما يعتقده كرامر فهو لم يرد أن يدرس الحضارة فقط بل أراد أن يدرس قوانين التقدم الانسانى بصفة عامة ولهذا سميناً بحثه « الفلسفة الاجتماعية » لان الآراء التى يشرحها ليست موضوعية بدرجة كافية لان تجعلها علمية ولم تعرض بالطريقة القصصية التى هى طريقة التاريخ ، هو نوع من التأمل فى الحضارة تدعمه أدلة تاريخية أو غيرها . ليس فى وسعنا مثلا أن نقول أن « روح القوانين » L'esprit des Lois كتاب علمى أو تاريخى بل هو مؤلف فلسفى فاذا نحن راعينا فروق العصر والحضارة والذهن ألفينا تقارباً عظيما بين ذلك المؤلف ومؤلف ابن خلدون

فما البرنامج الذى اتبعه ابن خلدون فى مقدمته التى حاولنا شرحها ؟ هذا ما سنجتهد فى ايضاحه فيما يلى من التحليل

الفصل الرابع

الظواهر المستقلة عن الاجتماع

(١) الاقليم (٢) البيئة الجغرافية (٣) الدين

ليس أدنى الى المنطق من برنامج ابن خلدون كما يعرضه فانه يتبع الترتيب الطبيعي للتقدم الاجتماعي فيبدأ بشرح مدنية الانسان والقوانين التي تنظم المجتمع والتي هي مستقلة عنه . ثم يتبع المجتمع في تقدمه شارحا حياة المجتمع البدوي فحياة المجتمع الحضري فحكومته على اختلاف ضروبها فوسائل الارتزاق فيه ثم الفنون والعلوم التي تنشأ فيه . و ينفذ ابن خلدون برنامجه الذي رسمه بدقة غير أنه يكاد ينسى النظام تماماً حينما يتناول شرح تفاصيل هذه الاقسام الكثيرة اذ يكثر من التكرار و يبدأ بشرح المسائل التي كان يجب الانتهاء اليها بحيث أن آراؤه في عدة مواضع لا تتلاءم بطريقة منطقية في الظاهر على الاقل . وسنحاول أن نشرح أهم هذه الآراء بطريقة منظمة على قدر الاستطاعة

قلنا في مبدأ الفصل السابق أن ابن خلدون يفرق بين طائفتين من الظواهر التي تقع في المجتمع ؛ الاولى طبيعية مستقلة عن المجتمع ، والاخرى اجتماعية تولد في المجتمع وتستمر على العمل فيه . ويخصص ابن خلدون القسم الاول من مقدمته لتعداد الطائفة الاولى من هذه الظواهر وشرحها

وهو يبدأ ببيان كون مدنية الانسان ظاهرة ضرورية . وتدليله هو التدليل القديم لفلاسفة اليونان والعرب . فالانسان بطبيعته حيوان مدني ، والمدنية تتفق

مع الحاجات الطبيعية للعيش وحفظ الحياة . والواقع أن أقل حاجة للانسان تتطلب لسدها كثيرا من الجهود التى لا يستطيع الانسان أن يقوم بها وحده ، و يقول ابن خلدون أن الله سبحانه وتعالى خلق الانسان وركبه بحيث لا يمكنه أن يحيا و يبقى الا بالغذاء ، الا أن قدرة الفرد من البشر قاصرة عن تحصيل أيسر الاقوات كالخبز مثلا ، وهبه يأكل الحنطة حباً من غير علاج فهو لا يستطيع دون مساعدة غيره أن يحرث الارض و يبذر الحب ثم يحصد الزرع مستعيناً فى كل ذلك بالآلات الضرورية لاعمال الفلاحة . والانسان عاجز عن أن يحمى نفسه منفردا من عدوان الوحوش المفترسة اذ هو مجرد من كل سلاح طبيعى فتلزمه الاستعانة بأقرانه ليحصل على الاسلحة الصناعية التى يجب أن تسد ما ينقصه من وسائل الدفاع وتلزمه الاستغاثة بهم فى معظم المعارك التي يجب عليه خوضها [١] وقد أورد ابن خلدون ذلك التدليل بسذاجة جمة ، على أن الذى يهم هو أنه يعتقد مثل ارسطو أن المجتمع قد نظم لمصلحة أعضائه

ولكن كيف انتظم ؟ هل انتظم طبقاً لاتفاق سابق ؟ يرى ابن خلدون أن المدنية عاطفة كامنة فى الانسان وأن الله خلقه كذلك ، ووهبه من العواطف مايتفق مع حاجاته

وليس لذلك المجتمع الموصوف بالطبيعى شكل سياسى فاذا صار الى ذلك الشكل فليس ذلك بفعل الغريزة وحدها بل بفعل التفاهم والتأمل أيضاً [٢] وهذا ما يميز المجتمع البشرى من اجتماعات تبدو مشابهة له نلاحظها فى بعض الحيوانات فان هذه الاجتماعات نتيجة للغريزة وحدها فى حين أن الاجتماع البشرى نتيجة للتفاهم والغريزة معا . ويشعر البشر فى مجتمعهم بالحاجة الى سلطة عليا تحول دون اعتداء بعضهم على بعض [٣] وهذا هو أساس الحكومة . ولكن أى تفاهم هذا ،

---

(١) المقدمة ص ٣٥

(٢) و (٣) المقدمة ص ٣٦

وما نصيبه الحقيقى فى ذلك المجتمع حين يتحول الى شكل سياسى ؟ أهو تفاهم مجتمع بأسره أم هو تفاهم فردى ؟ عرفنا أن ابن خلدون يرى أن الظواهر الاجتماعية لا تختلف عن الظواهر الفردية وأن من الممكن دائماً أن ترد اليها . أما الشطر الذى يرجع الى الفكر البشرى فى الاجتماع فابن خلدون لا يحدده . ونحن نعتقد أن ذلك التعليل — وهو ليس فى الواقع الا تعليل جميع فلاسفة المسلمين — تحريف لتعليل ارسطو الذى نقل الى العرب بطريقة قليلة الصحة و بواسطة اللغة السريانية . وحقيقة ما يراه ارسطو فى تمييز الاجتماع البشرى عن الاجتماع الحيوانى ليس هو أن التفاهم البشرى أفضى الى تكوين ذلك الاجتماع ، بل هو أن كل مجتمع بشرى يشعر باجتماعه وبالغاية التى ينشدها بينما تعمل الجماعات الحيوانية تبعاً للغريزة وفى غير شعور . وعلى هذا فالشعور الذى تأنسه الجماعة البشرية فى نفسها يمكن أن يؤثر فيها فيحولها الى مافيه مصلحتها . واذاً فالتفاهم على رأى أرسطو ليس له دخل فى خلق المجتمع بل هو عامل فى تقدمه ، وهو رأى صائب جدا [١]

وقد حملت ألتاميرا غلطة فى الترجمة أن يتساءل عما اذا كان ابن خلدون لم تكن لديه فكرة عن العقد الاجتماعى ، وهو ماورد فى مخاطرة الاسكندر التى رواها المسعودى ودحضها ابن خلدون . فان ابن خلدون يقول ضمن أدلته ما يأتى : أن الملوك لا تحمل أنفسها على مثل هذا الغرر (يريد الزعم بنزول الاسكندر الى قاع البحر) « ومن اعتمده فقد عرض نفسه للهلكة وانتقاض العقدة » [٢] وقد ترجم دى سلان « انتقاض العقدة » بعبارة (Le pacte social se briserait) فى حين أن الترجمة الصحيحة هى (Le nœud de la sociélé se delierait) ومعناه أن الحاشية والجند اذا اعتقدوا أنهم بلا زعيم ولوا عليهم ملكا آخر وليس المقصود

---

(١) السياسة لارسطو — الكتاب الاول — الفصل الاول

(٢) المقدمة ص ٣٠

اطلاقاً عقداً يعقد بين الشعب وملكه بل المقصود جيش يوقن بهلاك رئيسه فيختار غيره بكل بساطة

و يمتاز ابن خلدون من معظم الفلاسفة والمتكلمين المسلمين بأن لا يعتقد بأن النبوة ضرورية لتأسيس الحكومة فى حين أن هؤلاء يؤكدون أنه لا يتأتى قيام دولة ما دون ارشاد من الله ، فالله يبدى ارادته بواسطة نبى يرسله الى الناس ، وأولئك الرسل هم الذين يؤسسون الحكومات ويسنون الشرائع ، والتاريخ يؤيد لابن خلدون أن النبوة لم توجد الا عند اليهود وأن شعوباً كثيرة عاشت — وتعيش — دون أن تسن شرائعهم على أيدى الرسل ويقول أننا نرى أن معظم العالم يسكنه وثنيون ليست لهم كتب منزلة ثم هم لهم دولهم وشرائعهم ، على أن النبوة اذا لم تكن ضرورية لتأسيس الدولة فانها ضرورية لتأسيس أكمل مثل للدولة لانها تسد فى الوقت ذاته حاجات الحياة الدنيا والحياة الاخرى

والخلاصة أن أساس المجتمع هو غريزة الاحتفاظ بالنفس ، والتفاهم عون للبشر على تنظيم الدولة . يجتمع البشر لان بعضهم فى حاجة الى بعض . واذا فليست حالة الحرب — التى هى من خواص الانسان — هى التى يجمع بينهم كما يرى هوبز بل بالعكس هى حاجة السلامة والامن ، على أن المجتمع اذا ما تأسس تصادمت مصالح الافراد وثارت كوامن العدوان بين أعضائه . ومن هنا تنشأ الحاجة الى الشرائع والى حكومة قادرة على أن تقمع تلك الميول العنيفة . وذلك هو نفس تعليل مونتسكيو [١] غير أنه عند ابن خلدون أكثر بساطة وأقل نضجاً وقد شرح بايجاز شديد لان ابن خلدون لم ير ضرورة لان يبحث عن أصل المجتمع ، والمبتكر لعلم من العلوم ليس على رأى علماء المنطق من العرب ملزماً أن يثبت وجود موضوع علمه أو أصله

وهناك ثلاث ظواهر مستقلة عن المجتمع تؤثر فيه باستمرار تأثيرا عظيما وهى

---

(١) روح القوانين (Esprit des lois) الكتاب الاول الفصل الثالث

الاقليم والبيئة الجغرافية والدين . ولا يرى ابن خلدون أن الدين ظاهرة اجتماعية بل يعتبره ظاهرة خارقة اذ هو التأثير الالهى فى المجتمع . واذ كان ابن خلدون مسلماً راسخ العقيدة فانه لا يعنى الا بالاديان السماوية . أما الاديان الاخرى فهى خطيئات تنم عن الحالة الاولى للذهن البشرى ، واذاً فالتأثير الدينى لا يعدل فى السعة والتعميم تأثير الاقليم والبيئة الجغرافية

— ١ —

يتكلم ابن خلدون عن الجغرافية العامة فى فصل طويل جدا نقلا عن الجغرافى بطليموس اليونانى وجغرافيي العرب وبالاخص الادريسى . ولهذا الفصل فائدة مزدوجة ، أولا لانه ليس فى استطاعتنا ان نكتب التاريخ وأن نفهمه دون معرفة الجغرافيا وثانياً لان ابن خلدون يريد أن يشرح الاقاليم المختلفة والبيئات الجغرافية . ولسنا بحاجة الى تحليل هذا الفصل الطويل فهو لا يتعلق ببحثنا ولم يذكر فيه ابن خلدون شيئاً لم يقله أسلافه ، ولم ينج من أية غلطة من أغلاطهم بل قد لا يصل دائماً الى فهمهم جيدا ، والذى يهمنا هو استنتاجه فى موضوع الاقاليم السبعة التى عرفها الجغرافيون القدماء فالاقليم الاول أى الجنوب الاقصى من الاجزاء العامرة من الكرة الارضية يسود فيه حر شديد جدا ، ويسود فى الاقليم السابع أى فى الشمال برد لا يقل فى شدته . وتتمتع الاقاليم الواقعة بينهما بحرارة يختلف حظها من الاعتدال . ويعترف ابن خلدون بتأثير درجات الحرارة المختلفة فى أجسام البشر وأخلاقهم[1] ومن ثم فى الحضارة ، فسواد لون سكان الجنوب يرجع الى شدة الحر حيث الشمس محرقة دائماً . « فان الشمس تسامت رؤوسهم ... فتطول مدة المسامتة عامة الفصول فيكثر الضوء لاجلها ويلح القيظ الشديد عليهم وتسود جلودهم لافراط الحر »[2] وأما لون أهل الشمال فأبيض للسبب العكسى وذلك « من

(١) و (٢) المقدمة ص ٧٠ و ٧١

مزج هوائهم للبرد المفرط بالشمال اذ الشمس لا تزال بأفقهم فى دائرة مرأى العين أو ما قرب منها و لا ترتفع الى المسامتة ولا ما قرب منها فيضعف الحر فيها و يشتد البرد عامة الفصول فتبيض ألوان أهلها »(١) أما أهل الاقاليم المعتدلة فأجسامهم أقوى وأوفر توازناً فى حين أن أهل الاقاليم المنحرفة مجردون من الحضارة تقريباً فهم همج لا يعرفون شريعة ولا حكومة ولا ديناً وأخلاقهم غاية فى التناقض ولكنها فى نفس الوقت بعيدة جداً عن الوسط الصالح الذى يلائم مجتمعاً متحضراً ، و يعلمنا التاريخ أن الحضارة كاملة كانت أو ناقصة لم توجد قط الا فى البلاد المعتدلة وأن درجة كمالها تختلف طبقا لنشوئها قريبة من الاقليمين المنحرفين أو بعيدة عنهما

ولهذا كان الاقليم الرابع الذى يشغل الوسط بالضبط والذى يتمتع بحرارة معتدلة ينعم دائماً بأكمل ضروب الحضارة ، ففيه عرفت الانسانية الحكومات المتقنة النظام ، والشرائع ، والاديان المنزلة ، والعلوم والفنون . و يضع ابن خلدون فى ذلك الاقليم الشام والعراق ونحن نعرف أن الشام كانت مهد اليهودية والنصرانية وأنه قد ازدهرت بالعراق فى غابر العصور الحضارة الاشورية التى يجلها العرب ولو أنهم لم يعرفوها تماماً . ولكن ابن خلدون قد اعترضته صعوبة ذلك أن بلاد العرب مهد الاسلام وموطن تلك اللغة الغنية المرنة التى غلبت العالم القديم ليست من الاقاليم المعتدلة فهى واقعة فى الاقليمين الاول والثانى ولكن البحر يحوطها من ثلاث جهات فتؤثر رطوبته فى الهواء وتلطف من قيظها المفرط (٢)

ولم يقنع ابن خلدون بتقرير هذه الوقائع بل أراد أن يشرحها من الوجهة العلمية فقال أن بأخلاق أهل الجنوب خفة وطيشا وأنهم لايعرفون السكينة ويقضون معظم حياتهم فى اللهو والرقص : « والسبب الصحيح فى ذلك أنه تقرر فى موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هى انتشار الروح الحيوانى وتفشيه ،

---

(١) و (٢) المقدمة ص ٧٠ و ٧١

وطبيعة الحزن بالعكس وهى انقباضه وتكاثفه ، وتقرر أن الحرارة مفشية للهواء والبخار مخلخلة له زائدة فى كميته » [١]

واليك ما قاله مونتسكيو شرحاً للخلاف بين أهل الشمال وأهل الجنوب بواسطة الاقليم :

« ان الهواء البارد يقبض أطراف الانسجة الخارجية لجسمنا فيزيد ذلك فى نشاطها و يساعد على رجوع الدم من الاطراف نحو القلب ، و يقلل من تمدد هذه الانسجة ويزيد كذلك فى قوتها ، أما الهواء الحار فانه بالعكس يرخى اطراف الانسجة و يمدها و بذلك يقلل من قوتهـا ونشاطها ، وعلى هـذا فأهل الاجواء الباردة أمنع وأشد صلابة » [٢]

واليك كيف ينتهى الى نفس النتيجة التى انتهى اليها ابن خلدون : « فى البـلاد الحارة حيث تتمدد أنسجة الجلد تتنبه أطراف الاعصاب وتحملها أتفه الامور على أشد الاعمال . أما فى البلاد الباردة فان أنسجة الجلد تنقبض وتنكمش الحلمات وتبقى شعب الاطراف الصغيرة للاعصاب مشلولة الى حد ما فلا يصل الاحساس الى المخ الا اذا كان قوياً جدا وصادرا من جميع الاعصاب ولكن الخيال والذوق والشعور والنشاط تتوقف على عدد لا نهاية له من الاحساسات الصغيرة » [٣]

و يحاول كل من الفيلسوفين أن ينتزع من خبرته الخاصـة برهان نظريتـه فيتخذ ابن خلدون مثل الذين يطربون فى حرارة الحمام لانها تسخن الروح الحيوانى وتمدده [٤] ومونتسكيو مثل الرجل الذى يوجد فجأة فى مكان شديد الحرارة فيأنس ضيقا شديدا بسبب ارتخاء الانسجة الخارجية للجسم

---

(١) المقدمة ص ٧٢ (٢) و(٣) مونتسكيو — روح القوانين — الكتاب الرابع عشر ، الفصل الثانى (٤) المقدمة ص ٨٣

على أن أحدهما لم يستكشف تلك النظرية الخاصة بالاقليم فقد سبقهما أسلافهما من اليونان واسلافهما من بنى وطنيهما ، وقد يكون أبقراط أول من نوه بتأثير الاقاليم فى طبيعة الانسان . و يلاحظ أرسطو ذلك التأثير فى أنظمة المدن وكفاياتها السياسية . ويستشهد ابن خلدون بابن سينا على وجود العلاقة بين الاقليم الحار ولون الزنوج الاسود[1] وقد تكلم قبله الاديب الشهير الجاحظ باسهاب عن تأثير الاقليم فى تركيب الانسان الطبيعى والخلقى على أنه تكلم فى ذلك كاديب فقط ، فلم ينظم ملاحظاته ولم يقل أنها تساعد على شرح التاريخ . وقد لاحظ كل من الفيلسوف الكندى الذى عاش فى القرن الثالث ، والمؤرخ المسعودى الذى عاش فى القرن الرابع ملاحظات من ذلك النوع لكنها غامضة جدا . وقد سبق مونتسكيو فى فرنسا جان بودوان الذى توسع فى شرح نظرية الجو توسعاً كبيراً

أما أن الجو يؤثر فى طبيعة الانسان وخلقه ومن ثم فى الحضارة بصفة عامة فأمر لا ريب فيه . ولكن هل فى الاستطاعة حقاً أن نحدد ذلك التأثير تحديداً يكفى لان نعرف الى أى درجة يؤثر فى المجتمع ؟ هذا ما لم يتضح بعد . والظاهر ان كل أولئك الفلاسفة والكتاب الذى تكلموا عن الاقليم حتى عصر مونتسكيو لم يقدروا الجهود التى يقوم بها الفرد والمجتمع ذاته لمقاومة ذلك التأثير تقديراً كافيا . على أن تلك المقاومة غريزية تقريبا . فالناس يدفعون البرد والحر مختارين عن أنفسهم . وكلما تقدمت المدنية صارت تلك المقاومة أكثر انتظاما وأبلغ نفاذا حتى أصبحنا اليوم نرى سكان الشمال يعيشون فى أشد البلاد حرارة عيشة راضية جدا . ومن المحقق أن لهذه المقاومة التى يزداد انتشارها لا بالنسبة للتأثير المادى للحر أو البرد فقط بل بالنسبة لتأثيرها الخلقى أيضا أثرها فى المجتمع كذلك . ولو

---

(١) قال ابن سينا فى أرجوزته فى الطب :

بالزنج حر غير الاجسادا حتى كسا جلودها سوادا
والصقلب اكتسبت البياضا حتى غدت جلودها بضاضا

أردنا أن نحدد بالضبط تأثير الاقليم لالفينا أنه يقل شيئاً فشيئاً . وعلى هذا فان قانون التباين الذى يؤسسه ابن خلدون بنسبة كبيرة على ذلك التأثير لا يمكن أن يكون مطلقاً وكذلك ضوابط مونتسكيو عن العلاقة بين التشريع (والظواهر الاجتماعية بصفة عامة) و بين الاقليم مبالغ فيها جدا

وهناك برهان قاطع على أن نظرية الاقليم كما يشرحها أرسطو وابن خلدون ومونتسكيو ليست معصومة من الزلل ، ذلك هو الخلاف الشاسع بين النتائج التى يصل اليها كل منهم حينما يطبق مبادئه على تقدم المجتمع فى العصور فارسطو يرى أن الشعب اليونانى هو الذى بعث بذلك التقدم الى باقى شعوب العالم ويقول أن باقى سكان أوربا شجعان جداً ولكنهم ليسوا بأذكياء[1] وان الشعوب الاسيوية مفرطة الذكاء ولكن تنقصها الشجاعة . أما الشعب اليونانى فلأنه واقع بين آسيا وأوربا الغربية يشغل الوسط بالضبط . ويرى ابن خلدون كما قدمنا أن سكان الشأم والعراق هم أكثر الشعوب فوزا بذلك الامتياز . أما مونتسكيو فانه يرى المثل الاعلى فى أمم الشمال

ولا يقتصر الامر على اختلاف النتائج فيما بينهم بل يتعداه الى اختلافها بالنسبة للحركة التاريخية . نعم أن اليونان كانوا أئمة التقدم فى عصر أرسطو ولكن قبل أن يتقدم الشعب اليونانى كان الشرق متقدما جدا . وكان لشعوب الشأم والعراق قسطها من العظمة . ولكننا لا نعلم كم دامت هذه العظمة . وقد تأثر مونتسكيو بالتقدم الحديث الذى بلغته أوربا الشمالية . ولكن ماذا كانت حالة هذه الامم الشمالية فى العصور القديمة والوسطى ؟ اذا فالاقليم ليس بالعامل الكبير فى الحضارة ومن الواجب أن نبحث عن هذا العامل فى المجتمع ذاته . واذا استثنينا أرسطو لانه يعلق أهمية ضئيلة جداً على نظرية الاقليم فليس لنا أن نحمل ابن خلدون

---

(١) السياسة : الكتاب الرابع — الفصل السادس

أوفر قسط من النقد فى ذلك الشأن فان الجهد الذى صرفه فى ضبط المؤثرات الاقليمية وتحديدها أقل بكثير مما صرف مونتسكيو كما أن استنتاجاته أقل اسهابا ومبالغة

— ٢ —

يخصص ابن خلدون فصلا لشرح تأثير البيئة الجغرافية فى جسم الانسان وخلقه[١] ولكنه لا يعطى ذلك التأثير من الاهمية ما يعطيه لتأثير الاقليم

ففى بلد غنى يكثر فيه انتاج الارض يعيش الناس فى رخاء وسعة ، وليس عليهم أن ينفقوا كثيراً من الجهود لتحصيل قوتهم اذ تزيد مصادرهم عن حاجاتهم ، ومن ثم ينغمسون فى المسرات والترف فيؤدى ذلك الى ضعف فى أجسامهم بل فى عقولهم ، ويصبحون عرضة للامراض ويعوزهم روح المثابرة على الجهد و يفقدون الصفات الحربية فى معظم الاوقات فلا يستطيعون هجوماً ولا دفاعاً . وعلى النقيض من ذلك تجد سكان البلاد المجدبة ولا سيما سكان البادية الذين استقى منهم ابن خلدون خبرته فانهم نظراً لفقرهم يعيشون فى تقشف وخشونة وهم أقوى بنية ، وأنفذ عزائم ، وأنقى فى العادات ، وأقل انحرافاً فى الاخلاق ، لا يصيبهم القحط الذى يعصف بمن يعيشون عيشة الرخاء أيما عصف أولا يؤثر فيهم الا بنسبة تافهة ، وهم أكثر ورعاً من غيرهم ممن اشتد تهاونهم فى المسائل الدينية شيئاً فشيئاً

ولكن ابن خلدون بدلا من أن يتوسع فى تقدم تأثير البيئة الجغرافية فى الحضارة كما فعل مونتسكيو يهيم فى مباحث قليلة الملاءمة عن تأثير الجوع فى الجسم والعقل وهو فى ذلك متأثر جداً بأحوال الصوفيـة وتعاليمهم وقد كانت فى ذلك العهـد شديدة الانتشار خصوصاً فى شمال أفريقية . وهؤلاء الصوفية يغرقون فى الورع والعبادة وكلما استغنى الجسم عندهم عن الغذاء ازداد انتظاماً ، وازداد الذهن

---

(١) المقدمة — المقدمة الخامسة ص ٧٣ وما بعدها

صفاء والروح ادراكا لعالم الخفاء . ويقال أن كثيراً منهم يزاول هذه الرياضة الروحية على أننا لا نستطيع أن نعتبر هذه المقدمة الخامسة حشواً لان ما احتوته من شرح شديد الايجاز قليل الوضوح عن العامل الجغرافى يعين مع ذلك على فهم الفروق الهامة التى يقررها ابن خلدون فيما بعد بين حياة البدو وحياة الحضر

— ٣ —

أغضى معظم العلماء الذين نقدوا ابن خلدون — مختارين أو غير مختارين — عن فصل (آخر المقدمات التمهيدية وهى المقدمة السادسة) يتكلم فيه ابن خلدون عن الروح البشرية والنبوة والكهانة ومختلف الوسائل لادراك الغيب . ومع ذلك فهو فصل كثير الأهمية لانه يرتبط بكل المذهب الفلسفى لابن خلدون وهو شرح ظاهرة كالاقليم والبيئة الجغرافية تؤثر فى المجتمع ولا تتوقف عليه . واذ لم يلتفت كرامر لهذا الفصل فانه اعتقد أن ابن خلدون لا يعتبر الدين من عوامل الحضارة أو على الاقل لا يعلق على تأثيره فيها أهمية كبيرة . والواقع ليس كذلك فان ابن خلدون يقرر أن ليس ثمة من مجتمع لا يتأثر بدين من الاديان ويشرح الدين بطريقة طريفة جداً ويرجع فى ذلك الى مادة غزيرة من الفلسفة والدين والتقاليد الخرافيـة فيدمجها ويستخرج منها مذهباً يمكن تسميته بمذهب « ما وراء الطبيعة النفسى »

ولنلاحظ بادئ بدء أن ابن خلدون تلميذ مخلص لابن رشد [1] فى تلك النقطة وهى وجوب التوفيق بين الفلسفة والدين وأنه يجب فى الواقع ألا يكون بينهما ضرب من ضروب الخلاف . وقد حاول ابن رشد نفسه أن يوفق بين نقط الخلاف بين الاسلام والفلسفة اليونانية العربية فى كتيب يعرف « بفصل المقال

(١) من المعروف ان ابن خلدون كتب تحليلا لفلسفة ابن رشد لم يصل الينا ولكنه مذكور فى كتاب ابن الخطيب

فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » وهذا هو غرض ابن خلدون أيضاً

يرى مؤلفنا أن الاتصال بين العالم الحسى وغير الحسى أساس لكل دين والى هذا الاتصال يرجع الفضل فى معرفة الانسان اما لارادة الله وما يفرضه عليه من الواجبات واما لاسرار الماضى والمستقبل ، وبالجملة لما يتكون منه الدين . ويجد ابن خلدون تفسير هذه العلائق بين العالمين فى الروح البشرية . فالروح هى الواسطة بين الله والانسان . وهى بطبيعتها خالدة لا تفنى ولها قدرة خفية تمكنها من أن تنفذ الى عالم الافكار وأن تتخاطب مع الله ذاته . على أن كل الارواح ليس لها تلك القوة بنسبة واحدة بل أن معظمها يلتحق بهذا العالم الحسى ويكاد يفقد قدرته الخفية . ومنها ما لا يحتفظ من هذه القدرة الا بقسط ضئيل جدا . ومنها ما يحتفظ بها كلها وتلك هى أرواح البشر الممتازين الذين اختارهم الله وهم الانبياء ، فبفضل هذه القدرة تهجر أرواح الانبياء العالم الحسى أحياناً لتتلقى من الله الوحى والاوامر التى يجب أن تبلغها الى البشر . وهنا يسهب ابن خلدون فى الكلام على طبيعة الوحى والطريقة التى يحدث بها مستندا فى ذلك الى الاحاديث والسنة . ونحن لا ندخل فى تلك التفاصيل ويكفى أن نقول أن ابن خلدون يرى أن الاديان الحقيقية هى فقط تلك التى تنشأ من ذلك الوحى

فهناك أديان مزيفة ولكنها مع ذلك تحتوى لمحة من الحقيقة وتلك هى الاديان المأخوذة عن الكهانة والمؤسسة على التنبؤ والاستطلاع بأشكال مختلفة (كزجر الطير وفحص الاحشاء وغيرها) والواقع أن الارواح التى لا تحتفظ بكامل القدرة على اتخاذ الصفة الملكية — كما يسميها ابن خلدون — يمكنها مع ذلك أن تنفذ الى العالم الروحى باستخدام وسائل مختلفة تمكنها من الانسلاخ عن العالم المادى . فمثلا يمكن للانسان أن يحصر عنايته مدة طويلة فى أمر تافه جدا فينتهى بأن ينسى كل ما يحيط به ويمكنه أن يرى — بسرعة فائقة وبشكل ناقص جدا — شيئا من العالم الملكي . وهذه هي الاديان الوثنية . ولم يتناول ابن خلدون

شرح هذه المسائل بوضوح تام ولا بطريقة مستنيرة جدا . ونحن نعلم أن تردده في ذلك يرجع الى حذره من معاصريه المتشـددين . وهو يقول أن علوم الكهان لا تصلح أن تكون أساساً لحقيقـة مطلقة أو بالحرى لدين ما ، وواجب أن يمثل الدين حقيقة مطلقة

ويذهب ابن خلدون الى أبعـد من ذلك فيقرر مع الصوفية أن الانسان بانسلاخه عن الحياة المادية جهد استطاعته واجتنابه كل ما تدركه الحواس يستطيع مع الاحتفاظ بحسن ايمانه ومع عدم الطموح الى تأسيس دين جديد — ومزيف اذاً — أن يذوق لذة الحياة الملكية وأن يشعر باقترابه من الجوهر الالهى : وعندئذ يتسنى له أن يدرك الحقائق التى يصل اليها العلماء بالطرق العادية ولكنها تكون أشد وضوحاً وتظهر فى ضوء باهر ، على أنه اذا باشر الانسان تلك الرياضة رغبـة فى أن يتفوق أو يغتنم فان الطريق تغلق دونه ، واذا استطاع أن يتصل بالعالم الآخر فلا يكون ذلك الاتصال بالله بل يكون بالشياطين . ويتعامل كهان الاديان الوثنية وقسسها الذين يسعون الى معرفة عالم الغيب ليقهروا العباد مع الشياطين والارواح الشريرة

وليس هذا كل مافى الامر . فان الروح البشرية تستطيع أيضاً أن تدرك بعض أسرار المستقبل بواسـطة الرؤيا . ولكن يجب لصحة هذه المعلومات أن تكون الروح كاملة الاسـتقامة والورع والطهارة والا كانت الرؤيا وحياً من الشياطين أو صورا متكررة من الحياة اليوميـة . ومن الغريب أن ابن خلدون يدعى أنه قد أحرز خبرة فى تلك المادة . وقد قرأ فى عدة كتب للسحر أن الانسـان يستطيع بعـد اماتة جسده وتطهيره مدة طويلة بالصوم والصلاة أن يوجه ارادته قبل النوم الى السر المرغوب فيبدو له أثنـاء النوم فى الرؤيا . ويقول لنا أنه استعمل تلك الوسـيلة وأنه توصل بذلك الى معرفة أسرار خطيرة جدا وأن الوحي أمر فى منتهى

الصدق[1] بل لقد زعم فلاسفة ليسوا من الصوفية ولا من المتكلمين أن الانسان يستطيع بواسطة اماتة القوى البدنية أن يتخلص من العالم الحسى لا ليستطلع بعض الاسرار فقط بل ليتخذ من ذلك منهجا علمياً ، ويؤكد لنا ابن مسكويه وهو أحد علماء الاخلاق فى القرن الرابع أنه جرب تلك الطريقة بنجاح

نحن اذاً أمام نظام متدرج فى امتيازات هذه الطبقة . فالانبياء فى الطليعة و يليهم الاولياء أو بعبارة أخرى الصوفية ثم الكهان . وتنقسم كل جماعة من هؤلاء الى عدة مراتب فهنالك مثلا أنبياء ليسوا بالرسل امتيازاتهم عبارة عن ادراك عالم الغيب ولكن بطريقة أقل كمالا من طريقة الرسل وقد ظهر من هؤلاء كثير فى بنى اسرائيل . أما الرسل الذين يتصلون بالعالم الروحى على أكمل نحو والذين يجب عليهم أن يعلنوا رسالتهم للناس ويشرحوا ارادة الله فهم حقيقة مؤسسو الاديان

ولكن كيف نفرق بينهم و بين الانبياء ، بل الاولياء ، بل الفلاسفة الذين استطاعوا أن يعرفوا شيئا مما يفوت العامة معرفته ؟ هنا يدخل علم الكلام فى مذهب ابن خلدون . فالرسول يمتاز بالمعجزة . والواقع أنه لا بد لرسالة رسول من برهان قاطع ليقرها الناس كافة ، والمعجزة هى ذلك البرهان . ومادام أنه برهان عام فيجب أن يكون فى متناول جميع الناس بلا تمييز . وأى شىء أقرب الى تناول جميع الناس من أمر خارق يحدث مناقضا تمام المناقضة لقوانين الطبيعة التى يشهدها جميع الناس بلا انقطاع ؟ وهذا هو بالذات تعريف المعجزة . أما كون المعجزة تحدث بقدرة الرسول ذاته أو بقدرة الله تأييداً لصدق رسوله فذلك أمر جدلى محض يسهب فيه ابن خلدون اسهابا كبيرا لا يهمنا هنا

ولكن ألا يمكن أن نعتبر مسألة الاتصال بالعالم الآخر والتنبؤ بالغيب وهى

---

(١) المقدمة ص٨٣ وما بعدها

مسألة يشترك فيها الرسل والأولياء معجزة ؛ لاسيما اذا ما تقرر صدق هذا التنبؤ؟ هنا يحتاج ابن خلدون الى الكلام أيضاً فمعجزة الرسول تتميز بأن الرسول يعلن عن المعجزة التى ستحدث و يطالب كل منكر اصدقه أن يأتى بمثلها وهذا مايسميه المتكلمون « بالتحدى » ويحاول ابن خلدون أن يبدو راسخ الايمان فى هذا البحث كله ويريد أن يثبت تفوق معجزة محمد (صلعم) أى القرآن على معجزات باقى الرسل[1]. ويشدد النكير على الشعوذة على اختلاف أنواعها مثل التنجيم واستطلاع المستقبل بواسطة الاحصاء أو ضرب الرمل و بالجملة فان كل تنبؤ لا يستمد من قوة الروح المعنوية لا قيمة له فى نظره لا من الوجهة العلمية ولا من الوجهة الدينية

واذاً فقد عدنا الى حيث بدأنا . لا يمكن أن يكون للدين قاعدة أخرى سوى اتصال بعض رجال ممتازين ان كثيراً وان قليلا بالعالم الروحى . واذا أردنا أن نمحص أصول هذه النظرية ألفيناها شديدة التعقيد . وهى بهذا التعقيد ذاته يمكن أن تقدم لنا فكرة عن مهارة ابن خلدون اذ قد يكون هو الوحيد بين فلاسفة المسلمين الذى استطاع أن يؤلف من كل هذه المواد المتفرقة مذهباً صبغ بالصبغة الفلسفية . وفى هذا المذهب نجد نظرية أفلاطون فى « المثل » اذ للاتصال بالعالم الروحى وقراءة الماضى والمستقبل يجب أن يكون لكل شىء وجود خالد ليس عالم الحس الا صورة ناقصة له ونجد أيضاً نظرية الاشراق لمدرسة الاسكندرية التى استخلصت فلسفتها من مذاهب مختلفة اذ يمكن للروح بالتأمل والرجوع الى النفس أن تشاهد النور العام عن قرب ، ويدخل فيه التصوف الاسلامى الذى متى حررناه من لونه السياسى لم نجده الا فكرة الاشراق الاسكندرية وفق بينها و بين الاسلام وكذلك التوحيد الاسلامى بدقته وجدله العميق حول ابسط الالفاظ والآراء ، وأخيرا نجد فيه الخرافات الساذجة التى وردت فى آداب الجاهلية : صيغت كل هذه

---

(١) المقدمة ص ٨٠

المواد فى قالب فلسفى بطريقة بارعة جدا . على أن لابن خلدون طرافة أخرى فى هذا الفصل تستدعى النظر أكثر من سواها وهى أنه استطاع مع عقليته الاسلامية أن يجعل من النبوة ظاهرة بشرية فهى ليست ظاهرة خارقة اذ هى مستمدة من من الروح البشرى ذاته. وليس معنى هذا أن ابن خلدون يكاد يعتبر الدين ظاهرة اجتماعية فهو بالعكس يرى أنه مستقل عن المجتمع بشكل ما . ولكن أليس شرح الدين بدرس الروح البشرى خطوة نحو الفكرة الحديثة التى ترى الاديان ظاهرة اجتماعية ؟ ولو أن ابن خلدون شرح هـذه النظرية بطريقة أبعد عن التحيز وأغضى لحظة عن ايمانه الخاص كما يفعل المحدثون ، واو أن السذاجة لم تضطره الى بعض المبالغات فأى فرق يكون بينـه و بين كثير من الفـلاسفة المحدثين الذين اجتهدوا فى أن يشرحوا أصول الافكار الدينية ؟

والآن فما تأثير الدين فى المجتمع وضروب الحضـارة المختلفة ؟ لم يبين ابن خلدون فى هـذا الفصل آراءه فى ذلك الموضوع وهذا ما سنراه فى سياق تحليل الاقسام الاخرى .

الفصل الخامس

الظواهر الاجتماعية للحياة البدوية

(١) الاطوار الثلاثة للحركة الاجتماعيـة (٢) خواص القبيلة (٣) العصبية أول شرط للملك . تطورها (٤) الفضيلة شرط ثان للملك (٥) قيمة مبدأ ابن خلدون فى التاريخ (٦) ابن خلدون والعرب

— ١ —

يشرح ابن خلدون الظواهر الاجتماعية بعد أن شرح فى القسم الاول الظواهر التى تؤثر فى المجتمع ولا تتوقف عليه . وفى هذا القسم من مؤلفه يجب أن نبحث عن مذهبه الفلسفى الاجتماعى الحقيقى الذى هو من ابتكاره الخاص ، اذ ليس ابن خلدون أول من لاحظ تأثير الاقليم والبيئة الجغرافية وأهميتهما فى فهم التاريخ ، ولم يزد على أن رتب هذه المسائل ، ورتبهـا بطريقة غامضة جداً . وسيفحص الآن المجتمع فى ذاته ، ويجعل منه لتدليله موضوعا حقيقياً محدودا ، وسيبين أن له فى ذاته ، بعيدا عن المؤثرات الطبيعية ، الاسباب الجوهرية لتقدمه واضمحلاله

كل مجتمع سياسى مهما يكن شكله يحكمه قانون هو القانون الاساسى لمذهب ابن خلدون الاجتماعى وهو ما يمكن تسميته «قانون الاطوار الثلاثة» ، وليس المقصود هنا أطوارا ثلاثة للعقـل هى طور الدين وما بعد الطبيعة والوضع ، وانما المقصود هى الاطوار التى يمر بها كل مجتمع بطريقة متوالية . ففى الاول يعيش المجتمع

عيشة البدو سواء كان ذلك فى الصحارى كالعرب والبربر أو فى السهول كالتتار ويكون منتظما الى قبائل، ولا يعرف قوانين، ولا تحكمه سوى حاجاته وعاداته . وفى الثانى يصل الى تأسيس دولة بطريق الفتح، ويقهر مجتمعات أخرى، ويعرف القوانين ويسن لنفسه نظاما . وفى الثالث اذ يتحول الى حالة الحضر يتخذ عادات الشعب المغلوب وينغمس فى الترف والملاهى، وينكب على درس العلوم والفنون حتى يدركه الاضمحلال وينا له القهر

واذاً فابن خلدون يرى أن الحركة التاريخية لا تنقطع أبدا والانسانية لا تقف. ولكن يوجد حد يقف عنده كل مجتمع ومنه يجب أن يستأنف السير مجتمع جديد. أما أن التقدم الذى أحرزه ذلك المجتمع الجديد يفوق أو لا يفوق تقدم المجتمع الذى سبقه أو بعبارة أخرى هل الانسانية فى رقى مستمر فهذه مسألة لم يدرسها ابن خلدون . ولعلها تكون قد بدت له شاسعة جدا أو لعله لم يقدر ان من الممكن التكلم فيها . تتوالى هذه الاطوار الثلاثة ويعين الاخير منها خاتمة الطور الذى يتحتم أن يمر به مجتمع ما . فالمجتمع بصفة عامة يمكن تشبيهه اذاً بنهر لا يجف مجراه ابداً ويصب فى البحر ماء متجددا بلا انقطاع، فهو ينبع فى الصحراء أو فى وسط السهول ولكنه حينما يتقدم فى مجراه يصادف عقبات يجب عليه تذليلها، وهذا هو دور النضال والصراع، فاذا خرج منه ظافرا استأنف سيره هادئا قويا . وهنا يتمخض عن أعمال الحضارة المختلفة ولكنه يبلغ نهايته فى الوقت ذاته اذ يضعف سيره ثم يقف حالا، وهكذا يتبلع البحر مياه النهر ولكن تعقبها دائما أبدا مياه جديدة

ولم يسبق ابن خلدون احد الى تلك الفكرة العامة عن السير الابدى للمجتمع ولم يتصور أحد حتى عهده أو يقرر شيئاً يشبه ذلك القانون الذى نسميه « قانون الاطوار الثلاثة » . ولئن وجدت بعض صعوبات فى سبيل تطبيق هذا القانون على كل المجتمعات البشرية واستخدامه لفهم التاريخ فلا ريب أنه يساعد جدا

على شرح الحركة التاريخية لشعوب المشرق ولا سيما العرب والبربر . وهنا لم يعتمد ابن خلدون على مباحث ما بعد الطبيعة أو على الكلام ايقرر ما قرر فان ذكاءه الخارق هو الذى استطاع الاستفادة من القسم الذى يجيد معرفته من التاريخ وسنرى أنه يخضع القرآن لنظريته

— ٢ —

فى القسم الثانى من المقدمة يتكلم ابن خلدون عن نظريته فى تقدم كل مجتمع ، ويشرح بالتفصيل الخواص والميول التى تصحب الحالة الاولى للمجتمع البشرى وحياة البدو . تلك على الاقل هى الفكرة العامة لذلك القسم من مؤلفه لان المقدمة كما لاحظنا ليست نموذجا للبحث الواضح المنظم ، والقسم الثانى على الاخص ينقصه الترتيب نقصا تاما . أو يعود المؤلف فيما يلى من الاقسام الى مناقشة كل ما كتب فى هذا القسم عن نظريته العامة التى كررها غير مرة وكذلك الى ذكر التطبيقات التى قدمها عنها فى مناسبات مختلفة

ويؤكد ابن خلدون بعد أن يقرر وجود نوعين مختلفين فى الحياة هما حياة البدو وحياة الحضر أنهما يتفقان مع الطبيعة [1] ولا شك أن حياة البدو سابقة لحياة الحضر . ومن مميزات حياة البدو تنقل الجماعة المستمر وهو تنقل يسير طبقا لحاجات الانسان الاقتصادية . يقول ابن خلدون أن البدو فى الواقع يعيشون من قطعانهم فيأخذون منها أقواتهم وملابسهم وأرزاقهم واذاً فهم يبحثون عن الاماكن التى تستطيع هذه القطعان أن تجد فيها المرعى الضرورى لحياتها ، ويضطر العرب والبربر الذين يكسبون عيشهم من تربية الابل خاصة الى سكنى الصحراء اذ هى المكان الملائم لحياة الابل التى تلزمها الحرارة والرمال والادغال المتشابكة والماء الملح بينما تلتزم الشعوب التى تعنى بتربية الغنم والبقر البقاء فى المروج والمراعى الخصبة

---

(١) المقدمة ص ١٠١

فلحياة البدو وجهان اذاً حياة الصحراء ، وحياة المروج

ولما كان البدو بالضرورة فقراء لانهم لا يفلحون الارض ولا يحترفون المهن المربحة فان حاجاتهم محدودة جدا ، وكل ما يفكرون فيه هو أن يحصلوا على القوت وأن يحموا أنفسهم من أذى الرياح والعواصف وكذلك من هجوم الاعداء وهم لا يعرفون فنونا ولا علوما ، وليست لهم قوانين ، بل تحكمهم العادة والحب المتبادل واحترامهم لرؤسائهم . واذ كانوا قد حرموا كل رخاء ورغد فان كل واحد منهم مرغم على أن يدبر ما يلزمه . وتسبغ حياة التقشف هذه على البدو أخلاقا فاضلة ، ويمدهم ذلك النضال المستمر فى سبيل تحصيل القوت والدفاع عن النفس بصفات العزم والغيرة على استقلالهم

تلك هى الخواص التى تميزهم من سكان المدن والحقول الخصبة حيث تنحل الاخلاق وتفتر الخلال فى ظل الامن والدعة . ويذكر ابن خلدون الفروق بين الحيوانات المتوحشة والحيوانات المستأنسة ليثبت أن توحش اهل البادية واستقلالهم المفرط ، وخنوع سكان المدن ظاهرتان طبيعيتان .

— ٣ —

ولكن كيف تصل القبيلة الى أن تتخذ الصورة الاجتماعية التى هى فى الحقيقة أقدم الصور والتى يعتبرها ابن خلدون منشأ الدولة ؟ لم يوضح لنا ابن خلدون ذلك . كذلك لم يعن بالاسرة مطلقا . وهنا نشعر بذهنه الوضعى فهو لا يسهب فى الشرح الا حيثما يجد مادة لمباحثه الفلسفية ، وهو لم يستطع أن يرى فى أفريقية الشمالية وفى الشرق عامة مجتمعا فى بدء تكوينه ولم يصدق شيئاً من الخرافات التى رواها المؤرخون عن أصل الخليقة فيتخذ منها أساسا لفلسفته الاجتماعية وان لم يغفلها فى مؤلفه التاريخى

ومهما كان من بساطة نظام القبيلة فهى جماعة تشعر بالرغبة الطبيعية التى يشعر بها كل مجتمع فى انشاء حكومة له . وفى هذه الحكومة التي تنشئها القبيلة

لنفسها يجب أن نبحث عن خاصتها الجوهرية فهى التى تؤيدها وتذود عنها وتدفعها الى الفتح وتحملها على أن تتخذ شكلا جديدا ، تلك الخاصة هى « العصبية »

فما هى اذاً تلك العصبية التى يذكرها ابن خلدون ؟ : « ان نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم وما جعل الله فى قلوب عباده من الشفقة والغيرة على ذوى أرحامهم وأقربائهم موجودة فى الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم » (١) . وتقدم حياة القبائل العربية وقبائل البربر فى أفريقيا الشمالية ولا سيما الآداب العربية فى عصر الجاهلية وعصر الامويين الى ابن خلدون ميدانا شاسعا جدا يستقى منه الحجج لتأييد فكرته عن العصبية . والحقيقة أن التاريخ لعله لم يذكر قط شعبا يفوق الشعب العربى فى الاستمساك بعصبيته وتقديم صلة الرحم على ما سواها من الصلات . واذا استثنينا الاربعين عاما الاولى من تاريخ الاسلام فان تاريخ الامة العربية قبل الاسلام وبعده ليس الا سلسلة طويلة من الخصومات بين القبائل وهى خصومات منشؤها الحقيقى تلك العصبية التى دفعت الى حد التعصب . يقول المثل العربى « أنصر أخاك ظالما أو مظلوماً » فلا عجب اذا كان ابن خلدون يعلق على العصبية أهمية عظمى ويعتبرها العامل الجوهرى لنوة المجتمع السياسى

ولكن كان من أهم مبادىء الاسلام الغاء تلك العصبية المبنية على صلة الرحم. وتشدد بعض الآيات القرآنية النكير على أولئك الذين يباهون بنسبهم أو يعتمدون عليه. ولقد كان من غايات الاسلام أن تدمج جميع الشعوب العربية بادىء بدء ومن ثم تدمج كل الشعوب الاخرى فى شعب واحد يكون شعاره الايمان بالله وبنبيه . وهذا هو السبب فى أن ابن خلدون يبذل جهده ليثبت أنه اذا كان يعلق أهمية كبيرة على روابط الدم فانه لا يتعدى بذلك حدود الدين . ولتلك الآية التى يريد أن يؤيد بها أهمية العصبية بواسطة القرآن ذاته خاصة بارزة فهو يقول :

---

(١) المقدمة ص ١٠٨

« واعتبر ذلك فيما حكاه القرآن عن أخوة يوسف عليه السلام حين قالوا لابيه : لئن أكله الذئب ونحن عصبة انا اذاً لخاسرون — والمعنى أن لا يتوهم العدوان على أحد مع وجود العصبة له »[1] ونحن لا نتمالك أنفسنا من الابتسام لما اقترن من الدهاء بتفسير ابن خلدون هذا ، أولا لانه يلجأ الى نوع من التلاعب بالكلمات ليفسر تلك الآية بالمعنى الذى يقصده لان كلمة عصبة المشتقة من نفس المصدر الذى اشتقت منه العصبية أى التضامن لا تدل على نفس المعنى وانما تدل على الجماعة أو الشرذمة ليس غير ، والقرآن لا يريد شيئاً آخر سوى أن الذئب لا يمكن أن يأكل يوسف ما دمنا نحميه ونحن جماعة ، وثانياً لان القرآن يريد هنا أن يقص الحيلة التى دبرها أخوة يوسف لحمل أبيهم على أن يسمح ليوسف بالذهاب معهم ونحن نعرف أنهم كانوا يضمرون قتله ، ومع ذلك فان ابن خلدون قد خدع بذلك الدهاء المتدينين من أبناء عصره اذ لا نعلم أنه اتهم بالابتداع قط

ويدعم العصبية أمران : الاحترام الذى يشعر به البدو دائما نحو العادة ، وحاجتهم المستمرة الى الهجوم والدفاع . واذاً ففى وسعنا أن ندرسها من وجهتين : الاولى الوجهة الداخلية التى تصور أعضاء القبيلة ملتفين حول أرفع رجل من أقوى أسرة ، مطيعين له فى كل أمر ، والوجهة الثانية التى تصور القبيلة بأسرها حاملة سلاحها لتدافع عن أطفالها ونسائها ومتاعها وبالاخص عن كرامتها . هذان المظهران للعصبية يتفقان ، ويجب أن يتضافرا بشدة ، لانه اذا اضمحلت العصبية داخل القبيلة ألفت نفسها فريسة للحروب الداخلية واذا تضاءلت فى الخارج فان القبيلة تعرض لمهاجمة أعدائها الكثيرين المتأهبين دائما لمهاجمتها .

بيد أن العصبية قابلة للتطور سواء فى الداخل أو فى الخارج . وقد أمد ذلك التطور ابن خلدون بعدة فصول أفاض فيها فى درس الحياة الاجتماعية للقبيلة : لا يتصف كل أعضاء القبيلة بصفات واحدة وعلى هذا فلا يتمتعون باعتبار واحد

---

(١) المقدمة ص ١٠٨

فان حياة الصحراء الشاقة كثيراً ما تهيء للافراد فرصة للتفوق سواء بالشجاعة فى الحروب أو بالجود فى أيام القحط ، أو بالفصاحة فى التغنى بمجد القبيلة ، أو باثارة البسالة فى أنفس المدافعين عنها ، أو بالدفاع عن مصالحها حين عقد الصلح . تلك هى الصفات التى يغلب أن يفاخر بنبلها رجل البادية أو العربى على الاخص . و يغلب أيضاً أن تجمع أسرة واحدة بين هـذه الصفات ومن ثم تورثها لعدة أجيال من أبنائها وأحفادها . وأقدم الاسر تمتعاً بتلك الصفات وأعرقها هى التى تتفوق على باقى أسر القبيلة وتبسط عليها سلطة واسعة . على أن تلك السلطة لا يمكن أن تكون مطلقة أو استبدادية وذلك لطبيعتها نفسها فان الأسرة الحاكمة تحتفظ بتفوقها ما احتفظت بمركزها الممتاز وعرفت كيف تهزم كل خصومها . ولـكنها قد تتهاون فى تقاليدها من جهة ، وقد تحسدها وتنافسها بعض الاسر من جهة أخرى ، وقد يوجد من بين هاته الاسر من تستطيع التفوق عليها . وعلى هذا فيوجد سببان لفقد العصبية فى الداخل . ثم تنتقل السلطة الى أقوى أسرة تلى تلك التى سقطت على أنها لا تترك القبيلة ما احتفظت بقوتها

يصل ابن خلدون بذلك الى تقرير قانونين الاول أن كل قبيلة شريفة لا بد أن تفقد حسبها ومن ثم تفقد سلطتها بعد أربعة أجيال[1] والسبب فى ذلك « أن بانى مجد العائلة عالم بما عاناه فى بنائه ومحافظ على الخلال التى هى أسباب كونه وبقائه وابنه من بعده مباشر لابيه قد سمع منه ذلك وأخذه عنه . . . ثم اذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة فقصر عن الثانى تقصير المقلد عن المجتهد ثم اذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبنـاء مجدهم واحتقرها وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكليف وانما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم وليس بعصابة ولا خلال . . . فيرى بنفسه عن أهل عصبيته ويحتقرهم ... فينغصون عليه ويحتقرونه ويديلون منه سواه من أهل ذلك المنبت

---

(١) المقدمة ١١٤

ومن فروعه فى غير ذلك العقب [1]

و يسلم ابن خلدون بأن لتلك القاعدة استثناءات اذ توجد أسر سقطت قبل العقب الرابع وأسر حافظت على مركزها حتى العقب الخامس أو السادس . بيد أن هناك أسباباً أخرى تؤخر أو تقدم ذلك السقوط المحتوم . والشعر والسنة هما بالاخص اللذان حملا ابن خلدون على أن يقرر أربعة أجيال مقياساً عاماً لبقاء الحسب . ولا ريب أن يستثنى اسرة النبى (صلعم) لانها لم تحتفظ بحسبها مدى أربعة أجيال فقط ، بل حافظت عليه منذ بدء الخليقة وستحافظ عليه الى الابد : تلك منحة الهية فهل كان ابن خلدون مخلصا فى اشارته الى ذلك أم هل أراد أن يتجنب اعتراضات المتكلمين المحرجة لا غير ؟

والقانون الثانى هو أن المُلْك (السلطة) لا يفارق القبيلة ما احتفظت بقوتها وعصبيتها بل ينتقل من فرع الى آخر ومن أسرة أخرى ولكنه يبقى دائما فى نفس القبيلة . ولئن استطاع ابن خلدون أن يطبق ذلك القانون على قبيلة مضر التى حافظت على الملك بعد الاسلام زمناً طويلا وكذلك على القبائل العربية والقبائل البربرية فى شمال افريقية فانه لا يستطيع أن يطبقه على أسرة النبى اذ نعرف أن منذ وفاة محمد (صلعم) أقصيت أسرته عن الملك ولم تقبض على زمام الحكم الا بواسطة الفرس والامم الاجنبية الاخرى . فقد حكم العباسيون — الذين هم أبناء عمومة النبى وليسوا من أعقابه — فى المشرق بمؤازرة الفرس . وحكم الفاطميون — الذين يدعون أنهم من سلالة النبى — فى أفريقية الشمالية ومصر بمؤازرة البربر . ولاشك أن العصبية قد أيدت هاتين الاسرتين . بيد أنها لم تكن عصبية منشؤها صلة الرحم بل كانت عصبيتهما مؤسسة على العاطفة الوطنية وحب الاستقلال ، بل على شهوة الانتقام اذ نعرف أن العباسيين لم يؤيدهم الفرس الا أملا فى استعادة استقلالهم القومى

(١) المقدمة ص ١١٥

الذى سلبهم العرب اياه منذ الفتح . وترجع العصبية الى العاطفة الدينية أيضا فان البربر ناصروا الفاطميين فى أفريقية مهابة للنبى من جهة وطمعا فى السلطة من جهة أخرى

ولم يقتصر ابن خلدون فى تطبيق هذين القانونين على القبائل البدوية بل طبقهما أيضاً على الامم المتمدينة الكبرى فهو يرى أن الشعوب المختلفة التى تنتمى الى جنس واحد تشبه الاسر المختلفة للقبيلة الواحدة شبها كبيراً فاذا فقد أحد الشعوب عصبيته مثلا ففقد بذلك الملك حل مكانه شعب آخر يرتبط معه برابطة الدم . فقد حل محل اليونان اخوانهم الرومان[1] اذ يقول مؤرخو العرب أن اليونان والرومان من سلالة أخوين هما يونان ورومان ابنا يافث — وحل الساسانية محل الكينية وكلاها ينتمى الى الامة الفارسية ، الى غيرذلك . ولكن تنعدم آثار هذين القانونين اذا وقع فتح كبير يضعضع قوة الامة نهائياً ويجردها من كل أهلية للحكم . وهذا ما حدث للامة الفارسية عقب الفتح العربى . وابن خلدون لا يعلق بالطبع أهمية كبيرة على تأثير الفرس السياسى فى خلفاء العرب ، ولم يعرف أن أولئك المغلوبين استعادوا سلطتهم وكامل استقلالهم الوطنى وقت أن كان يكتب مقدمته .

ولكن يوجد شرط ضرورى لكى تؤدى العصبيـة الى نيل الملك سواء فى داخل القبيلة أو خارجها : ذلك الشرط هو نقاء النسل . وهو نقاء يفوز به بدو الصحراء أكثر مما يفوز سواهم وذلك لعزلتهم ومبالغتهم فى التمسك بأصولهم . ولكن القبائل التى تسكن المدن أو تقترب بها تغرى بالتحالف مع قبائل أخرى وهذا هو السبب فى أن نقاء النسل ينحط عنـدها . ومع ذلك فيوجد سبب لافساد هذا النقاء عند سكان البادية وهو « الموالاة » فان البدو ولا سيما العرب يدفعهم الجود الطبيعى الى بذل حمايتهم لمن يلتمسها فيكرمونه ويدخلونه الى مساكنهم ويحمونه عند الحاجة بل يقبلون أن يسئلوا من أعماله وهذا هو أقدم

(١) المقدمة ١٢٣

أنواع الموالاة المعروفة عند العرب ويسمونه « الجوار » . ثم حصل « المعتقون » فيما بعد على حق يماثل هذا . وجاء الفتح الاسلامى بنوع ثالث من الموالاة اتخذ صفة القانون الى حد ما وذلك أن الشعوب المغلوبة أرادت أن تعامل معاملة العرب أنفسهم ولما لم يكن ذلك بالأمر الهين عقد كل فرد مع الغالب شبه محالفة تقضى بتبادل المعونة بين السيد «والمولى» ، وتسمى المولى باسم سيده ، واحتمل السيد مسئولية أعمال مولاه ، واذا توفى أحدهما بلا وارث من أقاربه ورثه الآخر. وكانت كل هذه الحمايات سببا فى تعويض النسل اللااختلاط حتى اعتبر المولى بمرور الزمن عضوا أصيلا فى القبيلة . وقد كان الموالى بالطبيعة مصلحة فى الانتساب الى القبيلة ذاتها حتى آل الامر فى القرن الثالث من الهجرة الى أن أصبح من المستحيل أو المتعذر أن يفرق بين الموالى وحماتهم ، والتبس على رواة النسب أصل طائفة من القواد والعلماء والعظماء ايما التباس . وكان الموالى يشعرون تماما بفكرة العصبيـة فى قبيلتهم بالرغم من عدم ارتباطهم معها بروابط الدم . ونذكر أن الخليفة عمر أسف كثيرا لموت مولى من موالى قريش كان معروفا بالامانة ومتانة الخلق حتى قال عنه « لو كان ابوسالم مولى أبى حذيفة حيا لعهدت اليه بالخلافة من بعدى » ونحن نعرف أن الخلافة — خصوصاً فى رأى عمر — يجب أن تكون فى قريش وقد كان أبو سالم مولى قبيلة قرشية يعتبر قرشيا كذلك . ومن الغريب أن ابن خلدون مع تسليمه بتأثير الموالاة فى حفظ النسل وفى صحة النسب لا يريد أن يسلم بالاعتراضات التى وجهت الى نسب الفاطميين والادارسة أو يلاحظ على الاقل أن هذه الاعتراضات تثير صعابا يجب تذليلها [1]

والعصبية بطبيعتها تدفع القبيلة الى مهاجمة أعدائها والاستيلاء على متاعهم وسبى اولادهم ونسائهم ولكنها مادامت تلزم الحياة البدوية لا تفكر فى الاستيلاء

---

(١) المقدمة ص ١٩ — ٢١

على الاراضى لان كل مايهمها هو الاموال المنقولة التى تلائم نوع حياتها . بيد أنها لا تلبث أن تشعر بقوتها وتأنس فى نفسها القدرة على مهاجمة البلاد الخصبة الغنية سواء للتغلب عليها أو الاغتنام من خيراتها

على أن مصيرها يتوقف على مركز الدولة التى تهاجمها فان كانت قوية تستطيع دفع اعتدائها فاما أن يحملها الفشل على أن تنبذ مشروعها، واما أن تعتزم خدمة ملك هذه البلاد فتنتظم فى سلك جيشه ، واما أن تقنع بما يقطعها السلطان من الاراضى فتحاول أن تعيش فى الحقل حياة الحضر . ويثبت ابن خلدون كل ذلك بالعلائق التى كانت بين العرب وبربر الصحراء و بين ممالك افريقية الشمالية من جهة ، وبين قبائل بلاد العرب ودول المشرق من جهة أخرى . ويلاحظ بالاخص أن العلائق بين الترك البدو وخلفاء العباسيين انتهت الى تلك النتيجة ، وانتظم الترك فى جيش الخلفاء حتى اصبحوا بمرور الزمن يؤلفون سواده . ولو عرف تاريخ غزوات البربر للدولة الرومانية لتبين فيها أيضاً صواب ملاحظته

وأما اذا لم تكن الدولة قادرة على دفع الاعتداء فانها تخضع وتسلم زمام الحكم للغزاة و تبدأ القبيلة من تلك اللحظة بتغيير حالتها واتخاذ وجهة جديدة أخرى يشرحها ابن خلدون فى القسم التالى

على هذا النحو تتطور العصبية وتنتهى الى احدى الحالات التى ذكرناها فاما أن تصبح القبيلة حضرية وتسكن فى الحقل واما أن تصبح جيشاً لعدوها واما أن تحل مكان هذا العدو . بيد أنه توجد حالة رابعة تؤدى العصبية القبيلة اليها ولكن ابن خلدون لا يشرحها بوضوح : ذلك أن القبيلة حينما يحملها تيار الفتح قد تصل الى اراض خصبة لا مدافع عنها فتستولى عليها وتعيش هنالك عيشة الفلاحة وفى تلك الحالة يتخذ تطورها وجهة خاصة ، فهى لا تلبث أن تثرى وتجمع الاموال ، وتشعر بالحاجة الى حياة اكثر بسطة وأوفر بذخا ، ومن ثم تؤسس المدن وتشرق الحضارة ويصبح تطور الدولة فى مثل تلك القبيلة شبيها بالتطور الذى

يحدث فى الأحوال الاخرى والذى يشرحه ابن خلدون بوضوح تام

على أن العصبية قد تضمحل قبل أن تتخذ القبيلة نظاماً آخر ويذكر ابن خلدون ثلاثة أسباب لذلك الاضمحلال :

(١) من خواص القبيلة أنها تأبى أن تدفع الضريبة وهى قد تعترف بسلطة دولة مجاورة لها بل قد تكون جزءاً منها ولكن بشرط ألا تخضع لمذلة دفع الضريبة . ويقرر ابن خلدون وجود هذه الظاهرة عند عرب أفريقية الشمالية وبلاد العرب . وفى وسعنا أن نقرر وجودها حيثما تتمتع قبائل البدو العربية بقسط كبير من البأس والقوة فالضريبة فى نظرهم اهانة لا يقبلونها . واذا كانت ملاحظة ابن خلدون صادقة فى ذاتها فانه يخطىء فى تبرير اباء البدو واعتباره ميزة ودليلا على القوة ومدعاة للفخر، وفى حثه على تأييده وتشجيعه فان هذا الأباء فى الحقيقة خاصة لاشد الشعوب البدوية معارضة للحضارة . وقد تأثر ابن خلدون فى ذلك بالبيئة التى عاش فيها وهى أقرب الى حياة البدو منها الى حياة الحضر . ومن الغريب أن تتغلب لديه فى تلك الحالة الذهنية البدوية على الذهنية الاسلامية فان المسلمين لم يعتبروا قط لا فى كتبهم الفقهية ولا فى حياتهم العملية أن الضريبة فرض مهين بل كانوا يرون فيها دائما وخصوصا فى القرون الثلاثة الاولى ما رآه الفرنسيون بعد الثورة أى أنها اشتراك فى المشروعات العامة . والدولة لا تعيش بغير الضرائب ولا يستطيع الجيش دفاعاً عنها ، ولا تقام الفرائض بدونها ، هذا ومن الضرورى أن يقوم كل مسلم بقسطه من النفقات العامة كما يتمتع بقسطه من الرفاهية الوطنية والامن فى الداخل والخارج . وليس فى كلمة (الزكاة) التى تعبر عن تلك الضريبة فى القرآن والسنة وكتب الفقه — (كما تستعمل كلمة contribution فى الفرنسية مكان كلمة impot)— مايهين أو يخدش بل ربما كان اختيارها لتحل محل كلمة مهينة هى (الاتاوة) التى كانت تستعمل فى الأمارات العربية الخاضعة للرومان والفرس فى الشأم والعراق . ومعنى الاولى هو « التطهير » و بذلك تصبح

« الضريبة » تعبيراً للصدقة التى تطهر المتصدق ومعنى الثانية « الجزية » . وقد فهم فيلسوف سابق على ابن خلدون بثلاثة قرون هو ابو العلاء معنى اشتراك الافراد فى النفقات العامة فهما تاما فقال أن الملوك واعوانهم ليسوا فى الحقيقة الا عمالا يستخدمهم دافعو الضرائب [1]

وقد كان ابن خلدون بعيداً عن العهد الذى أزهر فيه الاسلام أزهارا حقيقياً حرا فى عهد خلفاء العرب ولم يستند فى استخراج استنتاجاته الا الى الحوادث التى كان باستطاعته أن يراقبها. وقد حكم على الماضى طبقا لقاعدته بالنظر الى الحاضر، وعاش فى عصر استبداد وطغيان فلاعجب أن يرى فى الضريبة أمرا مهيناً . وهو يقول انه متى رضيت القبيلة بدفع الضريبة أخذت عصبيتها فى الضعف وفقد أعضاؤها عاطفة استقلالهم وفقدت القبيلة الشعور بقوتها شيئاً فشيئاً وانتهت الى الاضمحلال والاندماج فى الدولة التى تغلبها على أمرها . فهل صحيح أن ذلك من الاسباب التى ادت الى أن فقدت عدة قبائل عربية فى المشرق والاندلس عصبيتها. كما يقول ابن خلدون ؟ ذلك موضوع جدل شديد فقد رأينا قبائل عربية فى المشرق تحتفظ بكامل قوتها واستقلالها حتى القرن الرابع، واذا كانت هذه القبائل قد ذهب سلطانها فذلك لاسباب أخرى غير الضريبة نذكر منها بالاخص نفوذ بعض الامم الاجنبية التى اصطفاها خلفاء بغداد والتى قبضت على زمام السلطة فى انحاء الدولة كلها

(٢) قد تؤدى احدى الوسائل التى ذكرناها بالقبيلة الى سكنى المدينة أو الحقل ومن ثم الى الخضوع لحكومة منظمة أجنبية . فاذا استمر ذلك الخضوع دون أن تستطيع القبيلة مقاومته والتخلص منه فان الاستعباد يهدم عصبيتها ويفقدها أهلية الدفاع ، ومن باب أولى يفقدها القدرة على الهجوم أو تأسيس الدولة . و يضرب لنا ابن خلدون فى ذلك مثلا مفيدا جدا يوضح لنا فى الوقت ذاته حذقه فى شرح

---

(١) ظلموا الرعية واستجازوا كيدها وعدوا مصالحها وهم أجراؤها

القرآن ، ومحاولة تأويل النصوص طبقاً لمقاصده ورغبته فى التعميم بسرعة فائقة :
يقول ابن خلدون أن بنى اسرائيل لم يستطيعوا اجابة دعوة موسى الى الذهاب لفتح الارض المقدسة ويذكر الآية المتعلقة بذلك « قالوا ياموسى أن فيها قوماً جبارين وأنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فان يخرجوا منها فانا داخلون
ويقول ابن خلدون كان ذلك لأن بنى اسرائيل شعروا أنهم فقدوا عصبيتهم وأنهم كانوا عاجزين بدونها عن محاولة الفتح فعاقبهم الله بالتيه فى قفار سيناء أربعين سنة . ثم يقول « ويظهر أن حكمة ذلك التيه مقصودة وهى فناء الجيل الذين خرجوا من قبضة الذل والقهر والقوة وتخلقوا به وأفسدوا من عصبيتهم حتى نشأ فى ذلك التيه جيل آخر عزيز لا يعرف الاحكام والقهر ولا يسام بالمذلة فنشأت لهم بذلك عصبية أخرى اقتدروا بها على المطالبة والتغلب . ويظهر لك من ذلك أن الاربعين سنة أقل ما يأتى فيها فناء جيل ونشأة جيل آخر » [١] وأما أن الله قد عاقب الاسرائليين بالتيه ليجدد منهم جيلا آخر فهذا مالم يذكر عنه القرآن شيئاً بل انا نميل الى الاعتقاد بأن الجيل لم يتجدد فى الحقيقة . وكذلك لا يكفى أن الله قد أضل الاسرائليين أربعين سنة فى الصحراء لنقرر مثل هذا القانون . بيد أنه من المحقق أن العصبية تنتفى من قبيلة احتملت أثقال العبودية زمنا طويلا

(٣) تفقد القبيلة التى تحل فى الارض الخصبة وتزرعها عصبيتها بمرور الزمن لما يغمرها من الرخاء وأسباب الترف ، هذا فضلاعن أن الزارع يميل دائما الى البقاء فى الارض التى يزرعها ويرضى بكل مذلة تفرض عليه بشرط أن يحتفظ بأرضه وأملاكه . وقد فقد الانباط الذين ليسوا فى الاصل الا قبيلة عربية بأسهم وأنسابهم لانهم لزموا الأرض التى زرعوها فى العراق . وهذا هو السبب فى أن الخليفة عمر لم يرد قط أن يقسم الارض المفتوحة بين الجند لكى يحتفظ الجند دائما

---

(١) المقدمة ص ١١٩

بمزاياهم الحربية . ويقول ابن خلدون أن النبي (صلعم) دعا الله أن يبعد قومه عن الحرث [١] وليس ذلك لأن ابن خلدون يحتقر فلاحة الارض أو يزعم أن النبي والخلفاء كانوا يحتقرونها فهو يكتفي بأن يقرر انها تضعف العصبية والبأس الحربي الذي يقول أنه أساس الدولة المتين ، هذا فضلا عن أن الزارع مرغم على اداء الضريبة [٢]

— ٤ —

الى هنا رأينا أن العصبية خاصة جوهرية للقبيلة البدوية وأنها في الوقت ذاته قاعدة نظامها ومصدر تقدمها . بيد انها لا تكفي وحدها لان تدفع القبيلة الى نهاية تطورها الطبيعي اذ لا بد من صفة أخرى هي شرط ثانوي ولكنه ضروري لتصل القبيلة الى الملك . وبدون هذا الشرط تصبح العصبية كما يقول ابن خلدون « كشخص مقطوع الاعضاء » [٣] تلك الصفة هي الفضيلة (الخلال) التي يرى ابن خلدون انها ضرورية لمن يطمح الى نيل الملك . وليست الفضيلة ضرورية للرئيس وحده فابن خلدون يتكلم عن الخلال المختلفة للبدو لا كوقائع يقررها بل كشروط ضرورية لبقاء القبيلة وتقدمها ، ولكنه لا يفرق مثل مونتسكيو بين الفضيلة السياسية والفضيلة بصفة عامة . وليست الفضيلة التي يقول بانها شرط من شروط الملك الا عبارة عن الصفات التي ذكرتها كتب الاخلاق . فيجب على من يطمح الى الملك أن يكون عادلا جوادا يجل العلماء وأساطين الدين . ونلاحظ أن ابن خلدون يتمسك كثيراً بضرورة هذه الصفات ، وربما كانت هنالك علاقة بين هذا التمسك وبين ما تبيناه في خلقه من السخط وعدم الرضى

ولم يستطع ابن خلدون أن يلاحظ اكثر من شكلين سياسيين هما نظام القبيلة ونظام المَلَكية المطلقة ولم يصل كما وصل مونتسكيو الى أن يميز الخلال المختلفة

---

(١) و (٢) المقدمة ص ١١٩

(٣) المقدمة ص ١٢٠

التى تلزم الحكومات المختلفة . ولم يقنع بأن يقرر بواسطة التجربة ضرورة اتصاف الرئيس بالفضيلة بل يعتمد أيضا فى ذلك على براهين عقلية مستمدة من القرآن أومن النظر الفلسفى فيقول ان المُلك هو الخاصة المميزة للمجتمعات البشرية ، وانها تنشأ مما يميز الرجل من الحيوان ، وان ما يميز الرجل هو روحه الذى تدفعه طبيعته نحو الخير . اذاً فالواجب أن يكون المِلك مرآة مخلصة تعكس صفات الروح الفاضل للانسان

كذلك يقول ان الملك هو خليفة الله فى أرضه وإن الله قد اختاره لينفذ أوامره ويؤيد دينه و يسير بالناس بعدله الى حياة يستحقون معها سعادة الآخرة ، فيجب اذاً أن يتصف هذا الرجل بجميع الخلال اللازمة لتأدية تلك المهمة

وقد يحملنا هذا الرأى الاخير، اذا فسرناه تفسيراً حرفياً ، على الاعتقاد بأن ابن خلدون كان يؤمن« بالحق الالهى» (droit divin) ومع ذلك فلا ابن خلدون ولا غيره من فلاسفة المسلمين آمن بالحق الالهى على نحو ما فهمه بوسويه مثلا . فالقرآن ينص على أن جميع الناس خلفاء الله فى أرضه ، وليس ثمة من أُسرٍ او أشخاص يصطفيهم الله . ويجب على المسلمين دائما أن يتبعوا الاوامر المنزلة ، وهذه الاوامر تقضى عليهم باختيار ملكهم ، فاذا اختاروه وجبت عليهم طاعته ما ظل متبعاً طريق الخير . فاذا حاد عن تلك الطريق وجب على المسلمين عزله واختيار سواه . تلك هى النظرية الاسلامية التى لم يحاول ابن خلدون قط أن يدحضها أو يعدلها . فالانسان اذاً ليس خليفة لله الا لأنه يجب عليه أن ينفذ القوانين وأن يسير بالانسانية الى السعادة التى وعد الله بها

— ٥ —

ينتج منطقياً من كل ما تقدم أن شعوب البادية التى حافظت على عصبيتها وجميع فضائلها البدوية هى أقدر الشعوب على الفتوحات ، والفتوحات الكبيرة .

وهذه النتيجة هي التي أراد ابن خلدون أن يصل اليها ، ولاسيما اذا ذكرنا أن غايته الجوهرية هي فهم التاريخ الاسلامي . والواقع أنا بدون العصبية التي تدعمها خلال الصحراء والدين من جهة ، ودون الضعف الذي ساد الحضارتين الرومية والفارسية من جهة أخرى لا نستطيع أن نفهم كيف فتح عرب مضر معظم العالم الروماني في نحو أربعين سنة فقط . وهذا هو نفس التعليل الذي يقدمه مونتسكيو حينما يحاول أن يشرح اخضاع العرب للدولة البيزنطية . فبينما كانت الحضارة تعصف ببأس البيزنطيين والفرس وتثير بينهم الخلافات السياسية والدينية اذا بالعرب قد شعروا ، وهم فقراء وفي ذروة البأس ، بحاجة كبيرة الى نبذ حياة القفار الخشنة الضيقة ، ولم يك ينقصهم لتحقيق ذلك سوى مرشد يرشدهم تبعاً لمبدأ سام مقدس وغاية موحدة ، وقد أمدهم الاسلام بذلك المرشد . وتوضح لنا خطبة الخليفة عمر — التي حث فيها العرب على غزو فارس والعراق والتي رواها ابن خلدون — كيف استطاع الخلفاء أن يستثيروا الحمية الدينية ليدفعوا العرب الى فتح العالم : « ان الحجاز ليس لكم بدار الا على النجعة ولا يقوى أهله الا بذلك ، أين القراء المهاجرون عن موعد الله ، سيروا في الارض التي وعدكم الله في الكتاب أن يورثكموها فقال : ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون » (١)

واذ قد انتهى ابن خلدون من شرح تطور القبيلة حتى قيام الدولة فقد بقي عليه أن يشرح تطور هذه الدولة نفسها ، وهذا هو موضوع القسم الثالث من المقدمة

ويشعر القارئ اذا ما انتهى من قراءة القسم الثاني بأن ابن خلدون لم يدرس سوى القبيلة العربية والقبيلة البربرية وذلك بالرغم من ادعائه أنه يدرس أصول الدول كلها ، ذلك لان معظم مبادئه لا تطبق حقيقة الا على الدولة العربية والدول البربرية في أفريقيا الشمالية فهنا لك يمكن أن تقرر بأوضح السبل تأثير تلك العصبية

المؤسسة على روابط النسب التى يبالغ ابن خلدون فى تقدير أهميتها ويكثر من ذكرها . بيد أنه توجد أمم عديدة استطال سلطانها اكثر مما لبثته دولة العرب ، أمم عاشت واستطاعت أن تقاوم كل صنوف الاضطراب وكل غزوات الاعداء لا بفضل روابط الدم بل بفضـل عاطفة أوسع نطاقا وهى الدعامة الحقيقية للروح الوطنية . لم يلفت ما كان لتلك الامم من المقـاومة المنيعة اهتمام ابن خلدون . وكل ما يقدمه هو توارث الاسرات الحاكمة لا الامة ذاتها التى تبقى برغم التقلبات الخارجية وبفضل هذه الروح الوطنية مجموعة مختلطة من التركات المادية والادبية تتوارث منذ العصور الغابرة . فاذا كان قد تولى عرش مصر منذ الفتح الاسلامى الى عهد ابن خلدون ثمانى أسر مثلا فان الامة المصرية بقيت دائما كما هى بلا تغير حافظة لاصلها الذى احتفظت به دائما برغم تغير حكوماتها المتوالية . وفارس التى عصف بها فتح الاسكندر وسيـادة خلفائه وكذلك فتح العرب وغزوات التتار لازالت فارسا لم تتغير ، وليس تغير الاسر أو الملوك بالنسبة لبعض الامم الا تغيراً سطحياً يشبه الزبد الذى يعلو ماء البحر كما يقول الشاعر العربى أبو العلاء

وبعد فهل صحيح أنه يجب أن نبحث عن عصبية القبيلة البدوية فى أصل كل دولة ؟ أليست هناك عوامل أخرى تشترك فى تكوين أمة أو مملكة ؟ وهل قامت المدن اليونانية واللاتينيـة على النحو الذى قامت عليه الدول العربية والبربرية ؟ يجيبنا التاريخ سلباً . وهل حقيقة أن الاسباب الاجتماعية لتأسيس دولة ما هى واحدة فى كل زمان وفى كل مكان وانها ستبقى كذلك ؟ تلك مسألة ربما أدى تقدم التاريخ والاجتماع الى حلها يوما ما

ومن الغريب أن كرامر لا ينقد مذهب ابن خلدون هذا بل يقره بصـفة عامة ، ويحاول فوق ذلك أن يطبقه على المجتمعات الاوربية المختلفة . وقد نتبين فى الفقرة التى يطبقه فيها على تاريخ المانيا وفرنسا [1] تلك العقلية الالمانية

(١) كرامر — ابن خلدون وتاريخه فى حضارة الدول الاسلامية ص ٢٥

التى تحاول دائما أن تستفيد من كل ما قد يشيد عزتها القومية . فيقول كرامر إن فرنسا التى استعبدها الرومان فقدت عزتها وعصبيتها . أما المانيا التى لم تغلب قط فقد حافظت عليها ،وان ذلك هو السبب فى أن الحرية الحقيقية لا توجد لدى الفرنسيين وانها انما يتمتع بها الالمان . وليس علينا أن نبين خطل ذلك الرأى ان كانت ثمة ضرورة لبيان ذلك . على أنه يقدم لنا مثلا على الطريقة التى فهم بها ابن خلدون كثير من ناقديه فقد بهرتهم طرافته الى حد أن اعتقدوا أنهم انما ينقدون فيه فيلسوفاً حديثاً

— ٦ —

يتدرج ابن خلدون من بحثه العميق عن القبيلة البدوية وما تستطيع عمله الى الحكم على الامة العربية تبعاً لمنهجه . وقد انتهى الى أن أصدر حكمه على العرب . واذا كان يعترف لهم ببعض المزايا فليس ذلك الا اعتباراً للدين لان الاسلام عربى فى جوهره

وقد غمط العرب حقهم وشدد النكير عليهم غير فيلسوف قبل عهد ابن خلدون بزمن طويل ، ولكن ابن خلدون استطاع أن يصوغ ما ينكره عليهم صوغا منظما . واذا أردنا أن نصل الى منشأ ذلك التعسف بحق العرب وجب علينا أن نرجع الى القرون الاولى من الهجرة وان نبحث عنه فى تلك الامة الفارسية التى أخضعها العرب ، هذه الامة لم تدخر وسعا فى الانتقام لنفسها من ذلك العدوان سواء أكان ذلك الانتقام بتشويه المبادىء السياسية والدينية أم بالدعوة الى احتقار الآداب وتسفيه السنة ، حتى لقد جرؤ فى القرن الثانى فارسى مستعرب على أن يلقى أمام الخليفة هشام بن عبد الملك قصيدة من نظمه نادى فيها بتفوق الفرس على العرب ، ويروى أن الخليفة اشتد غيظه لذلك فأمر بالقاء الرجل فى حوض كان بالقرب منه . ونحن نعرف أن القضية الفارسية انتصرت نهائيا بنهوض بني العباس، وصار العرب

شيئاً فشيئاً موضع الاحتقار حتى من الخلفاء أنفسهم وأُقصوا عن السلطة المدنية والحربية حتى أن الجيش فى عهد الخليفة المأمون لم يكن به جندى عربى واحد . وتأسست فى عهد تلك الاسرة (العباسيين). مدرسة جديدة تعرف « بالشعوبية » كانت تدعو جهرا الى احتقار أمة النبى وخلفائه وتتغنى بمجد الفرس فى قصائد تنظم بالعربية بلغ من شدة لهجتها أن أمر الخليفة هارون الرشيد بسجن أحد ناظميها وهو الشاعر أبو نواس (المتوفى سنة ٨١٠ م). وكتب ابو عبيدة الفارسى (٧٢٨ — ٨٢٥ م) الذى صرف حياته فى درس النحو العربى حتى اعتبر من مؤسسيه كتاباً عدد فيه مثالب العرب قبل الاسلام وبعده

ثم جاءت الفلسفة اليونانية التى ترجمت فى عهد العباسيين فاقصت بعض الاذهان عن ذلك الشعب العربى الذى كان يعيش قبل الاسلام فى جهل مطبق فكان المأمون وهو ابن جارية فارسية ينصر الفرس جهرا . ولئن أراد أن تنتقل الخلافة من أسرته العباسية الى العلويين أبناء فاطمة فان ذلك لم يكن بتأثير عاطفة دينية بل كان بتأثير تلك القومية الفارسية التى كانت تؤثر العلويين على غيرهم . وليست الحرب الاهلية التى وقعت بين المأمون وأخيه الامين الاصفحة من تاريخ الخصومة بين الفرس والعرب . وقد كانت محاولة المعتصم اخى المأمون أن يستعين عقب وفاة أخيه بالترك على وضع حد للخصومة المستمرة بين الامتين من دواعى تحقير العرب وتجريدهم نهـائيا من كل هيبة وسمعة . وعبثا حاول الخلفاء الذين تولوا بعده وكذلك العرب أنفسهم أن يستعيدوا هيبتهم . صدر الحـكم فاضطر العرب أن ينقبضوا عن العراق الى الشام أولا ، ومن ثم الى بلاد العرب حيث عادوا الى حياتهم البدوية السالفة . ومنذ القرن الرابع اجهزت غزوات الترك والحروب الصليبية ثم غزوات التتار على عظمة العرب حتى انهم فى عصر ابن خلدون قلما كانوا يمثلون فى شؤون المسلمين السياسـية . وكانوا حينئذ يئنون فى اسبانيا من

جور نصارى الاسبان . فليس غريبا اذاً ان يزدريهم ابن خلدون ولا سيما انه عاش فى ظل الاسر البربرية المجاهرة بعدائها للعرب الذين خربوا افريقية الشمالية فى القرن الخامس

ينعى ابن خلدون على العرب ، بادىء بدء ، عجزهم التام عن التغلب الا على البسائط (١) وطبيعى ان يستند الى تغلب العرب على سهول الشام والعراق ومصر وساحل افريقية الشمالية ، بيد انه نسى ان العرب قد فتحوا أيضا فارس واستقروا هناك اكثر من قرنين

يقول بعد ذلك ان العرب لا يتغلبون على قطر الا اصابه الخراب المطلق (٢) فهم يهدمون الصروح ليأخذوا أحجارها عند الحاجة ولا يشيدون بالطبيعة شيئا منها ، و يغتصبون بالقوة املاك المغلوبين ، فهم شعب من الناهبين و الاشقياء . ولم يقدم ابن خلدون تأييداً لذلك الرأى سوى مثل واحد هو تخريب افريقية الشمالية فى القرن الخامس ، بيد انه من المدهش ألا يحاول ان يفهم طبيعة ذلك الحادث التاريخى ، فلئن خرب العرب افريقية فان ذلك لم يكن الا تنفيذا لامر خليفة مصر الفاطمى الذى اراد ان ينتقم من اسرة بربرية كانت خاضعة له من قبل ثم غدت خصما له . ثم من هم العرب الذين فعلوا ذلك ؟ هم بدو اعراب لم يتلقوا تربية ولا نظاما . ومن الغريب ان ينسى ابن خلدون ان فتوحات العرب فى فارس والشام واسبانيا بل افريقية لم تؤد الى خراب هذه البلاد ، ولو كان عادلا لحقا لفحص الاوامر التى اصدرها الخلفاء الى الجيوش الظافرة وهى اوامر تقضى بمعاملة المغلوبين أحسن معاملة واكرمها ، وكان حقا عليه ألا ينسى المعاهدة التى عقدها الخليفة عمر بنفسه مع اهل بيت المقدس

ثم يقول ابن خلدون : ان العرب ليسوا اهلا لتأسيس الدولة الا من طريق أثر

---

(١) و (٢) المقدمة ص ١٢٥

دينى قوى[١] والواقع ان فكرة او غاية سامية دينية كانت تبث روح النشاط والحماسة فى العرب وتمدهم بذلك الطموح الجميل الى الحضارة ، بيد ان ابن خلدون يهمل الكلام هنا على حضارة العرب اليمنيين الاقدمين التى كثيرا ما يذكرها بالاعجاب

وأخيراً يقول ابن خلدون ان العرب يجهلون سياسة الملك[٢] ومن الصعب أن نناقش رأيا كهذا لاننا لا ندرى ماذا يعنى ابن خلدون « بسياسة الملك » . وليس لنا أن ندخل هنا فى تفاصيل الاصلاحات القيمة التى استحدثتها حكومات الخلفاء الراشدين والامويين و بنى العباس . على أنه من المحقق أن العرب من بين جميع الامم التى قبضت على ناصية الحكم فى الدولة الاسلامية فى العصور الحديثة كانوا أقدر وأعدل من تولى حكمها ، وأمهر من عرف أن يهيئ لشعوبها أسباب التقدم العقلى والمادى . وليس لنا الا أن نقارن النتائج التى ترتبت على حكم الترك والعرب فى بلاد المشرق حتى نقرر أن العرب ما فعلوا سوى أن شادوا وعمروا ، وأن الترك ما فعلوا سوى أن أبادوا وخربوا

وليس هذا كل مافى الامر ، فان ابن خلدون يرى أن العرب يبالغون فى احتقار العلوم والفنون ، وقد أصدر ذلك الحكم الجديد فى القسم السادس حيث يتكلم على أرقى أشكال الحضارة . كذلك يقول ان معظم العلماء ينتمون الى الامة الفارسية[٣] . ومن الصعب جداً ، كما لاحظ الاستاذ كازانوفا[٤] ، أن نقرر حقيقة الاصل الجنسى للعلماء والفلاسفة المسلمين وذلك بسبب اختلاط الاجناس الناشئ عن « الموالاة » كما قدمنا ، وكذلك عن المصاهرة . بيد أن الاستاذ كازانوفا قد أوضح الدور العظيم الذى قام به العرب الخلص وقامت به العبقرية العربية فى تلك الحضارة الاسلامية التى أزهرت ايما إزهار . ثم ألا يكفى ابن خلدون أن تلك القبائل

( ) المقدمة ص ١٢٦ (٢) المقدمة ص ١٢٧ (٣) المقدمة ص ٤٧٧

(٤) مقرر الكوليج دى فرانس — الدرس الافتتاحى فى ٢٦ ابريل ١٩٠٩

البدوية التى خرجت من القفار والتى كانت حتى خروجها بعيـدة عن كل مجتمع متمدن قد وصلت الى أن تفرض دينها ولغتها على قسم عظيم جداً من العالم الرومانى الفارسى القديم فيحكم عليها بأعدل مما فعل بل وربما بشىء من شكر الصنيعة ؟

واذا كان ابن خلدون لم يفهم بأحسن مما فهم أن الحضارة التى تمتع بها هى من صنع العرب ، فلا ريب أن ذلك لان المذهب الذى يدرس به التاريخ ضيق جدا . واذا كان صحيحاً ما قرره نحو القبيلة التى تعتبر العصبية فى الواقع مرجعها الاساسى فانه يخطئ فيما اتبعه من تعميم تحكمى . وانا لنرتكب نفس الخطأ اذا أردنا أن نستعين على الأخص بالبساطة والخشونة اللتين اقترنتا بأخلاق الرومان فى عصر الجمهورية الاولى لنشرح ما أدوا الى الحضارة فى عهد الامبراطورية . وانه ليوجد فى الحقيقة شبه كبير بين الرومان والعرب ، فقد أمدت البساطة والنشاط كليهما بوسائل الفتح وتأسيس الدول العظيمة . على أن ذلك الفتح ذاته قد غير من طبائعهما بما استحدثه من العناصر الجديدة فى حضارتيهما ، وكان المغلوبين من فرس وسريان فى العرب فى دائرة الحضارة ما كان من التأثير لليونان والشرقيين فى الرومان . وخطأ ابن خلدون الاكبر وكذلك خطأ غيره من الفلاسفة الذين غمطوا العرب حقهم هو أنهم لم يقدروا التأثير الذى قد تحدثه العلائق بين الامم المختلفة سواء كان ذلك فى الغالب أو المغلوب . ولئن لم يستطع العرب أن يؤلفوا من الفرس والترك وغيرهما من الامم المغلوبة شعبا واحدا فما ذلك الا لان هذه الشعوب كانت تحتفظ ببأس شديد وشخصية عظيمة . كذلك لم يستطع الرومان أن يفعلوا نحو ذلك باليونان والمصريين

والخـلاصة أنه اذا كان مذهب ابن خلدون صادقا جدا فى شرح قسم من التاريخ الاسلامى فانه قاصر عن أن يشرح كل ذلك التاريخ ، ولـكن من ذا الذى يستطيع أن يفخر بأنه ظفر بوسيلة يشرح بها كل التاريخ ؟

الفصل السادس

الظواهر الاجتماعية لحياة الحضر

السياسة

(١) ضرورة مبدأ دينى أو سياسى لتأسيس الدولة (٢) ضرورة ضعف الدولة المعتدى عليها ليمكن تأسيس دولة جديدة (٣) النضال بين الارستوقراطية والاوتوقراطية (حكم الفرد) (٤) الاسباب المختلفة لسقوط الدولة

قلنا فى الفصل الثالث أن طرافة ابن خلدون تعظم جداً حينما يتكلم فى المسائل السياسية، ورأينا أنه ينفرد بالفضل فى فصل السياسة من الاخلاق والكلام والفقه بعد ان كانت الى عهده ممتزجة بها، وفى أنه جعل منها مادة معينة تصلح لأن تكون علماً. ولم يدرس ابن خلدون هذه المسائل لاعلى أن يجعل منها بحثا مستقلا ولكن لانها تكوّن جزءاً من البحث الاجتماعى الذى أراد معالجته. بيد أنه بالرغم من تلك النيـة وبالرغم من أن ذلك البحث السياسى يرتبط فى الحقيقة ارتباطا شديداً بمجموعة فلسفته الاجتماعية فانه قد توسع فيه توسعاً كبيرا وشرحه شرحا شافيا بحيث يمكن اعتبار القسم الثالث من مقدمته كتابا مستقلا. ففى هذا القسم يبحث فى كل الظواهر الاجتماعية المتعلقة بالحكومة، وعوامل تأسيسها، ومدى تقدمها وأسباب اضمحلالها وبوادره، وفيه يتفوق ابن خلدون على نفسه فى القسم الثانى فى استخدام التجربة التى يقدمها اليه تاريخ قرون ثمانيـة. ولئن تسربت الى تعليلاته بعض الاعتبارات الـكلامية فليس ذلك لانه يقصد ارجاعها الى الكلام بل لأنه يريد التوفيق بينها وبين آراء المتكلمين أو لأن السياسة كانت عند المسلمين قسما من الكلام النظرى

ومع أن ذهن ابن خلدون شرقى محض فانه يدهشنا أن نرى من خلال آرائه الصائبة العميقة مشابهات يمكن معها أن نقربه بنوع ما من بعض الأذهان العظيمة فى العصور الغابرة والحديثة ، فمثلا تذكرنا بعض تأملاته بتأملات ارسطو ومكيافيلى ومونتسكيو

ومن الضرورى لتحليل هذا الفصل أن نقسمه الى قسمين ولو أن ابن خلدون لم يفعل ذلك ، يتضمن أولهما النظريات العامة التى تطبق على كل حكومة ، ويتضمن الثانى النظريات الخاصة بالدول الاسلامية

— ١ —

تحفظ العصبية والفضيلة للقبيلة قوتها ، وتؤهلانها للقيام بالفتح . ولكن لأجل أن تخرج تلك الاهلية للفتح من القوة الى الفعل كما يقول ابن خلدون يجب تدخل عامل ثالث ، ذلك العامل هو مبدأ دينى أو سياسى مهمته أن يحدد الغاية التى تجرى نحوها القوة التى نالتها القبيلة ، وأن يشحذ كذلك من تلك القوة وأن يسير بها نحو طريق أخرى فيحول بذلك دون أن ترتد هذه القوة المكتسبة الى القبيلة نفسها

لم تكتسب القبائل البدوية قبل الاسلام قوة عظيمة ، ومع ذلك فقد كانت من التنافر والعداء بحيث يمزق بعضها بعضاً وذلك لتجردها من كل مثل دينى سام وكل غاية سياسية ، وكل تدفعها رغبة قاهرة فى النشاط فتعمل على مهاجمة جاراتها قال تعالى : « واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا »

قضى النبى (صلعم) حياته فى التوفيق بين هذه القبائل وفى أن يجعل منها عصبة تتضامن عناصرها فلم يمض الا القليل على وفاته حتى انقضّت تلك القبائل على الشعوب المجاورة وشادت دولة شامخة

ويوجد حيثما اضطرمت نار غزو أو ثورة تنتهى بعزل أسرة وإحلال أخرى مكانها مبدأ دينى أو سياسى هو الذى أثار هذه الحركة . كانت استعادة قريش

للسلطة الارستوقراطية سببا فى نشوب حروب أهلية رفعت بنى امية — وهى قبيلة كانت تتمتع قبل الاسلام بسلطان مطلق — الى رآسة الدولة فى القرن الاول من الهجرة . وكانت غاية الحروب الاهلية التى انتهت باسقاط تلك الدولة هى ان تعاد الى الفرس سلطتهم التى استلبها العرب ، وأن يعاد الملك الى بنى هاشم أسرة النبى التى كانت تنافس الامويين منذ الجاهليـة . ولم يكن الدين عاملا فى نشوب هذه الثورات وانما كانت أسبابها سياسية محضة

وليس ذلك العامل الدينى والسياسى ضرورياً لدفع الناس الى الغزو ولـكنه يؤيدهم فيما يخوضونه من المعارك ويساعدهم على السير بهذه المعارك الى أحسن غاية . ويلاحظ ابن خلدون أنه توجد علاقة متينة بين قوة ايمان الرؤساء واتباعهم من الجند ، وبين نتائج مشاريعهم . وترجع أسـباب معظم الهزائم التى أصابت كثيرا من الطامعين إما الى فتور فى ايمان قبـائلهم أو الى زوال العصبية من صفوف جندهم إن كانوا جندا مرتزقين

— ٢ —

بيد أن كل ما ذكر من شروط النجاح يتعلق بالامة الغالبة ، ولا يكفى لان يوضح تأسيس الدولة الجديدة التى يجب لقيامها توفر شروط أخرى لا تتوقف على القبيلة ولا تعنى سوى الامة المغلوبة لان ابن خلدون يرى أن الدولة الناهضة لا يمكن مطلقاً أن تقوم الا على انقاض دولة أخرى ذاهبة ، فيجب اذاً أن تكون الدولة الذاهبـة قابلة للقهر وأن يعتورها ضعف هو فى الواقع أمر محتوم يصيب بالضرورة كل دولة . وسنرى ما يميز هذا الضعف فيما بعد

ويرى ابن خلدون ، بادئ بدء ، أنه اذا كانت الدولة المعتدى عليها مؤلفة من شعوب مختلفة فانه ليس من الهين تأسيس دولة جديدة بواسطة الفتح فقـد فتح العرب الشام والعراق وفارس ومصر بأيسر مما فتحوا أفريقية الشمالية التى تسكنها منذ أقدم العصور قبائل بربرية شديدة التباين كثيرة الانقسام الى جماعات

صغيرة لكل منها عصبية متينة . وقد جعل هذا اخضاعها أمراً شاقاً ، فقد صرف المسلمون أكثر من قرن فى توحيد هذه البلاد بصفة قاطعة ثم أن حكومة الخلفاء لم تظفر قط بأن تفرض عليها سلطة مطلقة

وملاحظة ابن خلدون هذه صادقة جداً فان الرومان على ما بلغوا من الحذق فى فن الحرب والاستعمار لبثوا فى نضال دائم مع شعوب أفريقية الشمالية حيث كانت تضطرم نار الثورات بلا انقطاع .ولم يظفرالترك العثمانيون الذين استطاعوا أن يتغلبوا على قسم عظيم من ساحل البحر الابيض داخل البلاد الا بسلطة اسمية ، بل ان الفرنسيين أنفسهم قد عانوا ولا يزالون يعانون مشقات فادحة فى مراكش فى سبيل بسط حضارتهم عليها (١) ولم يستطع الرومان ولا الاسلام أن يلطفا من أخلاق هذه القبائل أوأن يروضاها على الحياة المنظمة للشعوب المتمدينة ، ولكن الحضارة الحديثة مع ما لديها من وسائل أقوى وأنفذ قد تصل الى تلك الغاية يوماً ما

وثانياً اذا كانت الدولة متينة الاساس فان الشعب الغالب يلاقى فى سبيل اخضاعها اعقبات خطيرة و يجب أن يبذل جهودا كبيرة ، وذلك لسببين : الاول أن الدولة المعتدى عليها يكون لديها قوات تستطيع حمايتها وليس من السهل اخضاع هذه القوات لاول وهلة فالعباسيون مثلا لم يستطيعوا قهر الامويين الا بعد صراع طويل ، وصرف الفاطميون نيفا وخمسين سنة ليتغلبوا نهائياً على العباسيين فى شمال أفريقية ومصر . هـذا وعلى فرض تطرق الضعف الى دولة ما فانها تكون قد جعلت لنفسها فوق رعاياها نوعا من السلطة المعنوية تحتم عليهم تأييدها والدفاع عنها ، وقد تكون هذه السلطة كافية لاعتراض المهاجمين بمقاومة خطيرة ، فمن

---

(١) ويمكننا ان نذكر بهذه المناسبة ما أصاب الاسبان فى منطقة الريف من النكبات المتوالية والهزائم الفادحة ،وما يشعر الفرنسيون به من حرج الموقف وخطورة المصاعب فى سبيل تأييد سلطتهم فى المناطق الداخلية مما صرح به الماريشال ليوتى أخيرا وكان موضوعا لمناقشات حادة فى مجلس النواب الفرنسي (المعرب)

الواجب فى تلك الحالة أن يقترن بتكرار الهجوم أسباب داخلية تنتهى حتما ببلوغ الغاية فى اسقاط الدولة

وليست تلك الملاحظة أقل صدقا من الملاحظة السالفة ، وفى وسعنا أن نطبقها على التاريخ الاسلامى بل على التاريخ الرومانى . كم صرف البربر من الزمن فى فتح الدولة الرومانية ؟ كانت قبائلهم تطمح الى ذلك الفتح منذ عصر أوغسطوس وقد هزموا مرارا اذ كان للدولة فى العصور الاولى من القوة ما تذود به عن نفسها وما تهاجم به ، ولان الروح الرومانية كانت بعيدة الاثر فى نفوس رعايا الدولة كلها حتى أنهم كانوا يتطوعون جميعاً لتأييد قضيتها ، وقد فازوا طويلا بحمايتها بالرغم من الضعف الواضح الذى دهم القياصرة وجيوشهم . واذا كانت قد خضعت فى النهاية فذلك لان عملا بطيئاً اختمر فى أذهان رعاياها الذين نقموا منها بالتدريج ما كانت تتبعه فى معاملتهم من الجور فنبذوا قضية زهدوا فى الدفاع عنها . ولنفس السبب استطاع المسلمون أن يقاوموا الصليبيين بالرغم مما دهاهم من ويلات الحروب الاهلية . ولكن غدت بمرور الزمن كل مقاومة مستحيلة واستطاع التتار بسهولة أن يهدموا سلطة الخلفاء وأن يستولوا على معظم دولتهم

يقول ابن خلدون أيضا انه مادامت عاصمة الدولة لم تسقط فان الدولة تقوم بدفاع يناسب دائما مالديها من القوة فاذا سقطت العاصمة تمت الهزيمة . فالدولة العباسية مثلا احتفظت بالسلطة عدة قرون بالرغم مما أصابها من غزوات عديدة حتى سقطت بغداد فى أيدى التتار فى القرن السابع (الهجرى) وانمحت آثار الخلافة من تلك الساعة . وعلى هذا النحو أيضا استمرت الحروب بلا انقطاع مدى ثمانية قرون بين المسلمين وقياصرة القسطنطينية لان عاصمة الدولة البيزنطية كانت تقاوم دائما فى حين أن فارس بأسرها سقطت فى أيدى العرب منذ استيلائهم على المدائن (عاصمة الفرس)

والواقع أنه فى العصور القديمة والمتوسطة كانت العاصمة حقيقة مركز حياة

الدولة بأسرها. ويعبر ابن خلدون عن ذلك بما يأتى « فان المركز (مركز الدولة) كالقلب الذى تنبث منه الروح . فاذا غلب وملك انهزمت جميع الاطراف »[١]

على أن تلك الملاحظة ليست عامة بقدر ما يرى ابن خلدون فان الشعور الوطنى اذا كان قوياً فى دولة ما لايقضى عليها سقوط العاصمة[٢] وان كان يضعضعها، ويعود الشعب المعيدى عليه آجلا أو عاجلا الى انتهاز الفرصة واستعادة المدينة المفتوحة ، فنحن نعرف أن سقوط القسطنطينية بين أيدى الصليبيين اللاتينيين لم يمنع الامة البيزنطية من أن تدافع وتناضل حتى استعادت عاصمتها . على أن تلك الملاحظة يكاد لا يمكن تطبيقها اليوم ، فليس صحيحاً أن العاصمة تبث الحياة فى مختلف انحاء الدولة بل قد يمكن القول بأن الحياة تتسرب الى العاصمة من هذه الانحاء وأن فيها تجتمع وتندمج كل قوى الاقاليم ، ولم يبق للعاصمة الحديثة من أهميتها الذاهبة سوى ضرب من الرآسة أوالتفوق المعنوى ، وهو يؤثر بلا شك فى حياة الدولة الاجتماعية ، ولكن وجود الدولة السياسى لم يعد يتوقف بعد على العاصمة وحدها

— ٣ —

متى ذللت القبيلة كل العقبات وشادت قوتها يمكن أن نعتبر أن دورها العملى فى مصير الدولة قد انتهى . لا تقف الحركة الاجتماعية بل هى مستمرة دائمة . ولكن ليس للقبيلة متى تحولت الى دولة الا أن تذعن لتلك الحركة بطريق ما . فهى الى ذلك الحين قد ارتفعت بالتدريج حتى وصلت الى ذروة مجدها ثم هى ستهبط بعدئذ شيئاً فشيئاً وذلك بلا ريب للاسباب الداخلية التى رفعتها الى الملك ، بيد أنه لا يجب عندئذ أن نبحث عن الاسباب الجوهرية لهذا الانحطاط فى القبيلة وحدها بل فى القبيلة وفى العلائق التى قامت بينها و بين الامة التى غلبتها فى مبدأ هذه الحياة الجديدة تشتد العصبية دائما وتصبح حكومة القبيلة

---

(١) المقدمة ص ١٣٥ (٢) المقدمة ص ٢٥٠ وما بعدها

البدوية ارستوقراطية بشكل ما فلا يتسنى للرئيس أن يستغنى عن مؤازرة أشهر أعضاء القبيلة ، ويشاطره هؤلاء السلطة فى مبدأ الملك ، ولكن السلطة تجتمع فى يد الرئيس شيئاً فشيئاً وتدفعه عزة نفسه الى أن ينفرد بها وحده ، فيدعو ذلك الى التنافس بينه وبين الحزب الذى كان مواليا له وتنتهى تلك الخصومة دائما بانتصار الاوتوقراطية (سلطة الفرد) وخضوع الألى عضدوا الملك

تلك هى النظرية التى توسع فيها كثير من المؤرخين الحديثين ولا سيما فوستل دى كولانج . فى بدء نهضة كل مدينة توجد ارستوقراطية تحكم ، ثم ينشب بعد ذلك صراع بين تلك الارستوقراطية وأقوى زعيم ، ولكن دائرة تجارب ابن خلدون محدودة جدا فهو لم يستخدم الا تاريخ المشرق وبالأخص تاريخ المسلمين ، وفيهما كانت الاوتوقراطية ظافرة دائما ، فى حين أن الارستوقراطية المنهزمة قد فقدت قوتها فقدانا تاما ، واشتد ساعد الاستبداد حتى وصل الى أسمى ذروة ، ثم انهارت صروحه بعدئذ . أما فى الغرب فقد حدث ما يناقض ذلك ففى المدن اليونانية واللاتينية التى نعرف تاريخها جيدا كان النصر حليف الارستوقراطية، ثم غدت عرضة لتغييرات كانت موضوعاً لمباحث أفلاطون وأرسطو . على انه اذا كان هذا شأن المدن الصغيرة أفلم يتغلب الحكم المطلق نهائياً على الارستوقراطية الرومانية بتأسيس الامبراطورية ؟ لم يعرف ابن خلدون قط شيئاً عن تلك المدن الصغيرة ذات التغييرات الخاصة والتى لاحظ فوستل دى كولانج انها تمثل حادثاً اجتماعياً خاصاً بالشعبين اليونانى واللاتينى .

ومن الممكن بنوع ما أن نطبق نظرية ابن خلدون على الممالك الاوربية فى القرون الوسطى ، اذ هى ليست فى الحقيقة الا مظهرا لتقدم الاوتوقراطية على الاشراف تقدما بذلت فى الواقع لنيله جهدا أشق بكثير مما بذلته فى المشرق وذلك بسبب اختلاف قوى الاحزاب التى كانت تعمل فى الحالتين

على أن تلك النظرية ليست عامة بحيث يمكن أن نجعل منها قانونا للمجتمع —

ويحمل ظفر الاوتوقراطية معه أول جرثومة للاضمحلال النهائى ، فالهاوية التى تفرق بين الملك المستبد و بين الحزب الارستوقراطى تضطره أن يلتجىء الى قوة أخرى تستطيع فى الوقت نفسه أن تحمى الدولة من هجمات الاعداء وان تقمع الثورات الداخلية . وليست هذه القوة هى التى تكونها رابطة الدم بل هى قوة الجند المرتزقة الذين هم فى الغالب موالى الطاغية ومعتقوه . وهؤلاء تنقصهم الثقة بالنفس التى استطاعت القبيلة أن تصل بها الى ذلك الطور فلا ينصرون الملك الا اغتناما لعطائه والتماسا للسلطة والبذخ ، ويضطر الملك أن يغدق عليهم الاموال فيؤدى ذلك الى ازدياد الضرائب زيادة مطردة

وفوق ذلك يميل الملك وأسرته بطبيعة الامر الى أن ينبذوا تقشف الحياة البدوية شيئا فشيئا ، وان يتبعوا نوعا آخر من الحياة يغلب فيه عنصر الترف واللهو ، و يؤدى ذلك الترف الى اضعاف الدولة اضعافا مزدوجا فهو يثير اعصاب القابضين على أزمتها أى الملك و بطانته ، و يعودهم الفتور والتراخى ، و يقتضى ايضا زيادة النفقات زيادة كبيرة فيؤدى ذلك الى زيادة الضرائب

ثلاثة أسباب اذاً تؤدى الى ضعف الدولة : ضعف الحزب الارستوقراطى ، ومطالب الجند الاجانب (وهو نتيجة للسبب الاول) ثم الانغماس فى الترف

منذ تولت أسرة بنى العباس الملك بدأت مصارعة الحزب الذى رفعها اليه وهم الفرس فلم يدخر المنصور ثانى خلفائهم وسعا فى التخلص من زعماء اسرته وزعماء الحزب الفارسى . فاستدعى أبا مسلم الشهير الذى يرجع الفضل اليه فى تأسيس تلك الدولة الى قصره بطريق الحيلة واغتيل هنالك . وتاريخ المنصور مشحون بنضاله لعمه العباسى عبد الله بن على وابناء أعمامه العلويين ، وقد ظفر بالتخلص منهم جميعا غير انه لم يستطع أن يخضع الحزب الفارسى تماما فاستمر الصراع مع هذا الحزب حتى انتهى بانتصار الخليفة المعتصم . بيد أن ذلك

النصر لم يكن فى مصلحة الخلفاء اذ اضطروا الى الاستنجاد بالترك موالى المعتصم فاضاع أولئك الترك سلطة الخلفاء بجهلهم و ببغضهم الاعمى للاسلام، وحرصهم على المال والسلطة

ذلك التاريخ هو أحد الامثلة التى ضربهـا ابن خلدون تأييداً لرأيه . وهو برهان صادق ، وكذلك شأن البراهين الاخرى التى يستقيهـا دائما من التاريخ الاسلامى . ولو عرف تفاصيل التاريخ الرومانى فى عهد الامبراطورية لا تخذ منها برهانا لرأيه ايضا . على اننا نكرر ونلاحظ هنا ان ذلك الرأى ليس صحيحا دائما فى كل الاحوال ، وأنه يشرح تاريخ الممالك المستبدة فى الشرق وتاريخ الامبراطورية الرومانية التى صارت فى النهاية نوعا من الملكية الشرقية ولكن لا علاقة له بالممالك الغربية فى العصور الحديثة

— ٤ —

يرتب ابن خلدون على تلك الاسباب الثلاثة لاضمحلال الدولة بعض القواعد العامة التى يمكن معها أن نشرح سقوط دولة من الدول

(١) توجد علاقة بين حجم الدولة وقوة الحزب الذى أنشأها . فاذا دفع الطمع ذلك الحزب أن يدفع الغزو الى ما بعد الحد الذى يستطيعه ، أو اذا ضعف هذا الحزب بسبب الترف والحروب الداخلية ، فانه يصبح عاجزا عن حماية الاقليم المحتل وعنـدئذ يميل حكام الولايات القاصية الى أن يعلنوا استقلالهم . يفعلون ذلك اضراراً بالحكومة المركزية ، وهـذه تزعجها الحروب الاهلية أو يعوقها بعد المسافة بينها و بين الخارجين فلا تستطيع قمع الثورة بتـاتا أو دون مشقة فادحة . ويحدث أحيانا ان الارستوقراطية اذا اضطهدت فى العاصمة تفر الى أقصى اطراف الدولة حيث تؤسس ممالك تستطيع مناهضة العاصمة القديمة

بهذا يمكن أن يوضح انحلال الدولة العربية فقـد كانت شاسعة الاطراف بحيث لم يك فى وسع الاسرة الحاكمة من بنى العباس أن تخضعها لسلطتها . وهذا

هو السبب فى انه منذ نشأتهـا فر بنو أمية بعـد هزيمتهم فى المشرق الى اسبانيا وهنـالك اسسوا دولة ابثت تناهض دولة الخلفاء . فلما قصر سلطانهم عن أن يتناول الحدود الشرقية استولت الاسرة السامانية على ما وراء النهر (التركستان) وكلما ازداد ضعف حكومة بغـداد بسبب الترف ومطالب الجند استقل حكام الولايات بولاياتهم حتى لم يبق للخلفاء فى نهاية القرن الرابع الا مدينة بغداد وضواحيها

(٢) توجد دائما علاقة بين غنى الحكومة ورخاء الشعب لان غنى الحكومة منشؤه دخلها ، والدخل يختلف باختلاف مصادر الشعب ، ومادامت الضرائب مخففة تفرض بالعدل فان الشعب يجد لذة فى العمل فتزداد الثروة الاهلية وبذا يزداد دخل الحكومة

ولكن لما كان تسرب الترف الى البلاط والاسرة الحاكمة والجيش أمراً خطراً فان ازدياد الدخل لن ينتج سوى زيادة النفقات . عندئذ تشتد الحاجة الى المـال شيئاً فشيئاً ، ولتحقيقها تفرض الحكومة ضرائب جديدة . ويلاحظ ابن خلدون ان للضرائب عند المسلمين حدا لا يمكن تعديه شرعا . والواقع أن القرآن والسنة يحددان نسبة الضرائب على الثروة النقدية والاملاك العقارية وغيرها مما يمكن فرض الضرائب عليه ، فليس للحكومة اذا أن تحدد رقم الضريبة ، وكل بدعة تبتدعهـا فى ذلك تعتبر ظلماً . ويصبر الشعب على الاساءة ما استطاع أن يحتمل ازدياد النفقات ، ولكن الحاجة الى المال تشتد بلا انقطاع ، وتزداد الضرائب زيادة مستمرة ، فينتهى الامر اما الى أن يثور الشعب أو يقوم بعمله كارها ، فيترك زراعة الارض ومزاولة التجارة ويكون الملك بالضرورة أول من يشقى بهـذه الحالة فاذا فرض ضرائب جديدة ازدادت الحالة سوءا ، ولا ينقذه أن يلزم الاقتصاد أو ان يأخذ به أسرته وجيشه لانه بذلك يعرض نفسه لاحتقار رعاياه ، فضلا عن انهم يشقون بذلك التقتير . والواقع ان الترف متى دخل دولة من الدول فانه يصبح لازما لهيبة الملك وهيبة الحكومة وللثروة العامة . والاقتصاد فى تلك الحالة يلحق ضررا بالتجارة

يلتجئ الملك اذاً الى وسائل اخرى فيتاجر لحساب نفسه . و يقول ابن خلدون انه من الخطر ألا ينجح . و يشعر التجار بانهم ليسوا أهلا لمنافسة الحكومة لانهم لا يملكون سلطانها ولا أموالها فينهزمون أمام الملك فيؤدى ذلك الى الخراب العام والى نقص جديد فى الدخل . هذا فضلا عن أن الاستياء العام يغير الرعية على الملك

وهذه الملاحظات شرح صادق واضح جدا لتاريخ معظم الدول الاسلامية . و يتفق ابن خلدون فى تلك النقطة الاخيرة أيضاً مع مونتسكيو : « رأى تيوفيل سفينة شحنت ببضائع مملوكة لزوجته تيودورا فأمر باحراقها قائلا لها : انى ملك وأنت تجعلين منى ربانا لسفينة . كيف يكسب الفقراء قوتهم اذا نحن نافسناهم فى حرفتهم ؟ » وقد كان فى استطاعته أن يزيد « من يستطيع ردعنا اذا احتكرنا المشاريع ؟ من يفرض علينا القيام بتعهداتنا ؟ ان تلك التجارة التى نزاولها يطمح رجال الحاشية الى مزاولتها وسيكونون اكثر منا جشعا وتعسفا . والشعب واثق بعدلنا وليس واثقاً بثروتنا وكل ضرائب تسبب بؤسه أدلة قاطعة على بؤسنا »[1] فلا تبقى أمام الملك عندئذ الا وسيلة جائرة هى أن يصادر أملاك موظفى الحكومة والاغنياء فيضيف بذلك الى شقائه سخط الشعب دون أن يظفر بدرء الشر ، وهكذا يعرض نفسه الى أن يصبح فريسة للثورات أو لأول عدو يهاجمه

ويوضح لنا الفصل الذى تكلم فيه ابن خلدون عن مصادرة الاملاك الى أى حد كانت أخلاق ملوك الشرق فاسدة منحطة . كان كثير من الاغنياء والموظفين أو الخاصة يخشون مصادرة أملاكهم فيحاولون اتقاء ذلك بالمهاجرة . ولكن ابن خلدون ينصحهم ويشدد فى النصح ألا يفعلوا ، لان عين الامير ساهرة دائما على رعاياه وخصوصاً على الاغنياء الذين يطمع فى ثروتهم فلا تفوته بادرة تنذر بالرحيل ، ثم هو يستبق مشاريع رعاياه فيأمر فى الحال بمصادرة

---

(١) مونتسكيو — « روح القوانين » Esprit des Lois — الكتاب الخامس عشر — الفصل التاسع عشر

ما يملكون . ولا تعوزه فى ذلك المعاذير الشرعيـة فمن بين حاشيته دائما فقهاء يتملقونه باختلاق هذه المعاذير . فاذا ظفر الاغنيـاء بانقاذ ثروتهم بالفرار فانهم يصبحون فريسة لجشع الملك الذى ينزلون بأرضه ، ويضرب ابن خلدون لذلك مثلين فى منتهى الغرابة : الاول أن قاضيا فى جبله ثار على سلطان طرابلس وهرب الى بغداد فقدم وزير السلطان لزيارته واذ علم أنه غنى سارع الى استلاب جميع ثروته بطريق الاقتراض والسرقة معا ، والثانى أن سلطانا من بنى حفص (وهو أبو يحيى زكريا بن احمد اللحيانى تاسع أو عاشر ملوك بنى حفص بافريقية) خاف تقوض ملكه فغادر بلاده الى مصر بعد أن حمل كل أموال الحكومة وباع كل الابنية العامة حتى المكاتب فاكرم ملك مصر وفادته ولم يزل يستخلص أمواله بالتعريض شيئاً فشيئاً الى أن حصل عليهـا ولم يبق للامير الحفصى معاش الا فى جرايته التى فرضتها له الحكومة المصرية (١)

ويذكر لنا ابن خلدون أن جور ملوك تلك العصور كان بالغاً منتهى الشدة حتى أن الانسان ليتساءل كيف استطاعت مدن المشرق الكبيرة أن تصبر على كل هذه المظالم وأن تتقى الخراب المطلق . يقدم ابن خلدون ذلك الاعتراض ثم يحاول أن يجيب عنـه بتقرير قاعدة عامة فيقول : « ولا تنظر فى ذلك الى أن الاعتداء قد يوجد بالامصار العظيمة من الدول التى بها ولم يقع فيها خراب . واعلم أن ذلك انما جاء من قبل المناسبة بين الاعتداء وأحوال أهل المصر فاذا كان المصر كبيراً وعمرانه كثيرا وأحواله متسعة بما لا ينحصر كان وقوع النقص فيه بالاعتداء والظلم يسيرا لان النقص انما يقع بالتدريج فاذا خفى بكثرة الاحوال واتساع الاعمال فى المصر لم يظهر اثره الا بعد حين » (٢)

(٣) توجد دائما علاقة بين الحكومة وعدلها وبين كثرة السكان . ففى

---

(١) المقدمة ص ٢٣٨

(٢) المقدمة ص ٢٤٠

ظل حكومة تعضد التجارة والزراعة ولا تجرد رعيتها من ثمار أعمالهم بالسخرة وفرض الضرائب الفادحة يعيش الشعب عيشة الدعة والرخاء وتكثر المواليد وتزدحم المدن والقرى بازدياد السكان وكذلك بنزوح الاجانب الذين تجتذبهم اليها رغبة التمتع برغد العيش

ولكن الازمة المالية تحل فى الوقت ذاته فتبدأ الحكومة فى تغيير سيرتها ، ولما كان اضمحلال الاسرة الحاكمة واختلال الحكومة دائماً أسرع من نقص السكان فانه حينما يدرك الانحطاط دولة ما تحدث على قول ابن خلدون مجاعات ووفيات تنزل بالناس فجأه فتسبب نكبات فادحة . ويكف المزارعون والتجار والعمال الذين تعودوا حياة الرغد عن العمل متى دهمهم ارتفاع الضرائب الى نسبة فاحشة فيحرمون أنفسهم أو يقتاتون بأغذية ضئيلة ضارة بالصحة ويتلو ذلك الموت جوعا والوباء

وقد قرر ابن خلدون هذه القاعدة بالاستناد الى حالة الشرق وبالاخص حالة المدن الكبيرة فانه منذ القرن الرابع لم تسلم بغداد ولا القاهرة من حين الى آخر من أن تدهمهما وتعصف بهما الاوبئة والمجاعات . وقد أصاب مصر فى القرن الخامس قحط هائل استطال أمده حتى أن الخليفة المستنصر حاول — وربما لاول مرة — أن يحالف قيصر القسطنطينية على خليفة بغداد بشرط أن يرسل القيصر الاقوات الى مصر . ولا نستطيع ، دون تألم حق ، أن نقرأ كتاباً كتبه سائح بغدادى زار مصر فى نهاية القرن السادس وقد ضعضعها جور الولاة وما اضطرتها اليه الحروب الصليبية من المغارم الفادحة . ويقص هذا الكاتب (وهو عبد اللطيف البغدادى) — مع الحزن العميق — أمورا هائلة منها أنه رأى مرارا اناساً يعاقبهم الحاكم لمطاردتهم الصبية والضعفاء بقصد أكل لحومهم

(٤) لعظمة الآثار وفخامة الملك علاقة بثروة الحكومة وقوتها من جهة وبدرجة حضارتها من جهة أخرى . وهذه قاعدة منطقية محضة يشرحها ابن خلدون

ليمكن أن نعين مبلغ حضارة ملك وثروته بواسطة الآثار التى تركها والقصص التى تروى عنه . فما دامت الدولة لم تعدل عن خشونة الحياة البدوية فانها لا تستطيع أن تشيد الصروح الضخمة وأن تقيم الحفلات الباهرة وأن تمنح الهبات الفخمة وهى لا تستطيع أن تفعل ذلك اذا ادركها الاضمحلال . فلا يتسنى لها اذاً أن تنافس جاراتها من الدول فى تشييد الآثار والظهور بمظهر الابهة والبذخ الا اذا كانت فى عنفوان قوتها متمتعة بكل مصادرها وكامل عظمتها . تفعل ذلك وهو ليس الا نتيجة طبيعية لرغدها لكى تبهر الشعب ولتسمو هيبتها . ويصل الحكم منتهى الفخامة بالاخص حينما تتغلب الاوتوقراطية على الارستوقراطية

لم يشد الامويون من الآثار مثل ما شاده العباسيون . وقد لا تتعدى آثارهم ثلاثة مساجد فى دمشق والمدينة و بيت المقدس و بضعة قصور فى الشأم . وقد كان خلفاؤهم يرغبون عن سكنى المدن لأنهم لبثوا دائما بدوا يعيشون فى خشونة وتقشف . ولم تتعد هباتهم الابل ومقادير من النقد . ويروى أن الحجاج حاكم العراق فى عهد بنى أمية أراد أن يولم وليمة فطلب من احد الفرس أن يصف له ما يتبع فى بلاده عادة فى اقامة الحفلات الكبيرة ، فلما وصف له الفارسى ما يقترن بذلك من البذخ والفخامة بهر الحجاج وأمر بأن تنحر الابل لتقام الوليمة طبقا لرسوم العرب البسيطة

وعلى النقيض من ذلك كان العباسيون فى بغداد والفاطميون فى القاهرة . نعرف كثيرا عن البذخ الذى أدخله الخلفاء الى قصورهم والعظمة التى اسبغوها على عواصمهم فلا حاجة بنا أن نعطف على ما يقصه ابن خلدون من ذلك . ونلاحظ فقط أن هذه القاعدة ليست أقل صدقا من سابقاتها وانها تطبق على الدول الاسلامية وغير الاسلامية . نعرف الكلمة الروائية التى قالها أوغسطوس « وجدت مدينة من الآجر وسأترك مدينة من الرخام » . أتمت أثينا آثارها البديعة فى القرن الخامس فاذا اعترض بانها كانت تتمتع عندئذ بالحكم الديموقراطى اجبنا بأن

الديموقراطية اليونانية القديمة لم تستطع ان تعمل قط دون نفوذ رجل ممتاز يتولى ادارة شؤونها بطريق ما . ولم يسم المؤرخون عبثا ذلك العصر (القرن الخامس) بعصر بركليز

ويلح ابن خلدون فى تحذير القارئ من ان يُحمل على تكذيب الاخبار المتعلقة ببذخ الخلفاء وسلاطين المشرق وهباتهم الخارقة التى قد تشبه القصص الخيالية أحيانا ، ويقول أنه لا يجب قط أن نحكم بفداحة هذه الهبات لما نشاهده من أحوال عصرنا بل يجب أن نقدر ما كان عليه أولئك الملوك أنفسهم من العظمة والغنى . لما عاد الرحالة ابن بطوطة الى مراكش بعد رحلته الى الهند أخذ يروى أخباراً عجيبة لم يسمع قط بمثلها حتى انه اتهم باختلاق هذه الاخبار . قال ابن خلدون « وقد انكرت أخبار ذلك الرجل وفاوضت وزير السلطان فارس ابن وردار فى ذلك الشأن فقال لى اياك أن تستنكر مثل هـذا من احوال الدول فتكون كابن الوزير الناشىء فى السجن ، وذلك أن وزيرا اعتقله سلطانه ومكث فى السجن سنين ربى فيها ابنه فى ذلك المحبس فلما أدرك وعقل سأل عن اللحم الذى يتغذى منه فقال له أبوه هذا لحم الغنم فقال وما الغنم فيصفها له أبوه فيقول يا أبت تراها مثل الفأر فينكر عليه ويقول اين الغنم من الفأر وكذا فى لحم الابل والبقر اذ لم يعاين فى محبسه من الحيوانات الا الفـأر فيحسبها كلها أبناء جنس الفأر . وهذا كثيرا ما يعترى الناس فى الاخبار كما يعتريهم الوسواس فى الزيادة عن قصد الاغراب »[1]

ويزعم ابن خلدون أنه حقق بعض هـذه القصص بواسـطة بعض قوائم للضرائب احصيت فى بغداد والقاهرة وكذلك فى افريقية الشمالية ، وانه وجدها تتفق مع الحقيقة تمام الاتفاق ، على أن الارقام التى يذكرها تجعلنا نشك فى أنه هو قد خدع وانه اعتمد على بعض احصاءات زيفت بعد وظنها رسمية

(١) المقدمة ص ١٥٢.

(٥) يوجد دائما تأثير متبادل بين الشعبين الغالب والمغلوب . والعامل فى ذلك التأثير كما رأينا فى فصل سابق هو الاقتداء (التقليد) : تقضى طبيعة الاشياء أن يتشبه الشعب المغلوب بسادته وأن يعتنق كثيراً من عاداتهم . على أن الشعب الغالب من جانبه يقلد الشعب المغلوب أيضاً اذ يرى لديه من التقاليد والعادات ماهو أرقى مما اعتاده . يحدث أيضاً أنه حينما تشاد دعائم دولة جديدة يدب فى الأمة المغلوبة شبه إحياء وتجديد اذ يأخذ المغلوبون عن غالبيهم الأنشط والأقوى من العادات فيؤدى ذلك الى تجديد الجهود تجديداً يسبغ على الدولة ذلك البهاء الذى يمتاز به عصر عظمتها

بيد أنه اذا كان تأثير الغالب فى المغلوب بصفة عامة سليما منشطا فان الأمر بالعكس فيما يتعلق بتأثير المغلوب فى الغالب فان التقاليد التى يعتنقها الغالبون هى تلك التى أدت الى فناء الدولة التى سبقتهم وهم يحملون بالضرورة أن يقتفوا أثر عملها الهادم فيؤدى بهم الى نفس النتيجة عاجلا أو آجلا

وفى تلك الملاحظة كثير من الصدق ، ولكن ابن خلدون يبالغ فى أهميتها فلم يثبت أن الغالب يدفع المغلوب دائما الى عمل سليم مجدد . وليس من المحقق أيضاً أن كل المؤثرات التى تجىء من جانب المغلوب سيئة ضارة . نعم ان العرب قد بعثوا نوعاً من الحياة فى العالم الاسيوى والافريقى الذى كان قبلهم يرزخ تحت أثقال سلطة مستبدة شائنة ، وكذلك لم يتلق العرب الاوائل عن ذلك العالم الا السيئ من المؤثرات ، ولم يخترع العرب حضارتهم وانما ورثوا معظمها عن الحضارتين الفارسية والرومانية وعرفوهما بواسطة الشعوب المغلوبة ، فما أعظم ما تكون طرافة ابن خلدون لو أنه لم يقنع بأن يلاحظ المؤثرات التى تحدث دائما فى مجتمعين يمزجهما الفتح وقد رأى أهمية هذه المؤثرات فى تاريخ الحضارة بل فى تاريخ الافكار !

(٦) متى فقد الحزب الارستوقراطى السلطة وحل محله جيش أجنبى فى

الدفاع عن المملكة وعن الملك صارت الأسرة الملكية عرضة لاضطهاد الجند حتى تنتهي بفقد السلطة بتاتا وتصبح آلة في يد زعيم الجيش . وليس لاولئك الجند الاجانب نفس العصبية ولا نفس المبادئ التي تكون للملك ، فيباهون بما يغدقه عليهم الملك من العطف والمنح مدفوعا بحاجته اليهم ويبدأون بازدراء الرعية ثم يزدرون الاسرة المالكة وينتهون بازدراء الملك نفسه . وتزداد سلطتهم بمرور الزمن ويتقدمون شيئاً فشيئاً أنهم سادة الدولة الحقيقيون فيخضعون الملك لارادتهم ، واذا خالفهم تخلصوا منه بالقتل أو الخلع ثم ولوا الزعيم الذي يختارون ليقتلوه أو يخلعوه في فترة قصيرة . وعلى الجملة فان الملك بسحق الارستوقراطية واستبدالها بجيش المرتزقة يجرد الدولة من عصبيتها ويقضي عليها بالوقوع بين براثن الفوضى العسكرية

بهذا يمكن أن نفسر سقوط كل الدول الاسلامية التي حكمت في العراق والشأم ومصر بل في أفريقية مع استثناء الدولة الاموية . وربما أمكن تطبيق هذه الملاحظة أيضاً على الدولة الرومانية اذا راعينا مع ذلك الظروف والخواص التي تفرق بين الدولتين ، فان الفوضى العسكرية دبت الى العالم الروماني حينما اشتركت الجيوش في انتخاب الامبراطور الذي كان ينتخب من بين الضباط ، وكانت الجيوش عند المسلمين تشترك في اختيار الخلفاء والملوك ولكنها كانت تحذر دائما من أن تَنْحَلَ القاب الملكية ورسومها لأحد الزعماء العسكريين بل كانت تبقي السلطة الاسمية للاسرة المالكة . وكانت الخلافة تبث نوعاً من الهيبة الدينية تحميها في الظاهر على الاقل من طمع الجند . وهكذا تعاقبت الدول في بغداد ومصر دون أن تحرم الخلافة أسرة من الأسر . ولم يعرف الشرق الاسلامي في تسعة القرون الاولى للاسلام سوى ثلاث أسر تولت الخلافة : الامويين في القرن الاول ثم العباسيين والفاطميين بعدئذ

(٧) يستخرج ابن خلدون من الملاحظة السابقة القاعدة الآتية : وهي أن

المتغلبين على السلطان لا يشاركونه فى اللقب الخاص بالملك بل يقنعون بالقبض على زمام الحكم فى الواقع [1]

وقد نرى أن هذه القاعدة لا تطبق دائما فى التاريخ الاسلامى . واذا كان أوصياء الخلفاء القاصرين أو وزراؤهم لم يسمحوا لانفسهم بانتحال القاب سادتهم الدينية فليس ذالك لانهم كانوا يخشون عصبية الاسرة الحاكمة لانها فقدت تلك العصبية منذ القرن الرابع ، ولكن لانهم كانوا يحترمون الدين فقط . وقد كان معظمهم حسن الايمان ، راسخ العقيدة . وكان اولئك الأوصياء والوزراء تركا أو فرسا فى المشرق ، وبربرا فى مصر ، وكانت هذه الامم فى ذلك الحين تعرف بالأخص فضلا عن تمسكها بالدين بوهم روحى قوى يضطرها ألا تتعرض للتقاليد أى تعرض . واذا ذكرنا أن سواد المسلمين فى ذلك العصر كانوا يعتبرون من الايمان الاعتقاد بأن الخلافة حق خالص لقريش فهمنا كيف كان الأوصياء والوزراء يحجمون دائما عن اتخاذ سمة الخلافة

بيد أنه فى جميع الاحوال التى كان يحكم فيها ملك زمنى لا خليفة كان الطمع يغلب أولئك الأوصياء والوزراء فلا يحجمون متى سنحت الفرصة عن اغتصاب الملك . وفى تاريخ المماليك بمصر وكذلك تاريخ غيرهم من الأسر أدلة كافية على ذلك . فلما فقدت الخلافة بعد ذلك كل أهميتها الدينية فى نظر العامة اجترأ سليم سلطان الترك دون خشية ما أن يغتصب الخلافة العباسية فى مصر وأن يتخذ لقب الخليفة

(٨) متى بدأ اضمحلال الدولة فلا يقفه شىء [2] ومهما اتخذ الملك من التحوطات واجتهد فى اصلاح الخلل فلا يستطيع أن يغير ما أراد الله . قد يستطيع أن يغير الظواهر وان يجدد بهاء الدولة ولكن لن يكون ذلك الامدى لحظة لأن

---

(١) المقدمة ص ١٥٥

(٢) المقدمة ص ٢٤٥

الداء الذى يصيب الدولة قاتل . ويشبه ابن خلدون ذلك البهاء الكاذب بأشعة المصباح الاخيرة التى توهض وميضا قويا يعقبه الانطفاء على الفور[١]

ولا يقف ابن خلدون عند شرح الجبر التاريخى بتلك الصفة ودفعه الى الحد الأقصى — وهو ما لم يعرفه الى عهده أحد من المؤرخين والفلاسفة المسلمين اذا استثنينا أبا العلاء — ، بل يزعم أنه يستطيع أن يعين عمر الدولة الطبيعى[٢] وفى هذا يتعدى تماما حدود الامكان العلمى ، وتغلب عليه عادته فى التعميم السريع الذى يضعه الى جانب معاصريه ، ويحاول مثلهم أن يجد تأييد نظريته فى نصوص القرآن والسنة

وهو يرى أن الدولة لا تعيش اكثر من ثلاثة أجيال ، وللدولة عمر محدود ، وأدوار حياتها تشبه أدوار الحيـاة البشرية من طفولة وفتوة وغيرهما . ولا يكتفى ابن خلدون بذلك بل يقرر أيضاً أن عمر الدولة مساو لعمر الافراد . واذا كان الاطباء والمنجمون قرروا أن عمر الانسان الطبيعى طبقاً للقرانات السماوية وتوازن العناصر الاربعة هو نحو مائة وعشرين سنة فان عمر الدولة الطبيعى لا يعدو ذلك الرقم . ويقسم ابن خلدون ذلك العمر الى ثلاثة أدوار تساوى كل منها جيلا . ولم لا يزيد الجيل عن أربعين سنة ؛ ذلك لان القرآن ينص فى احدى آياته على أن متوسط سن الانسان هو أربعون سنة ، « حتى اذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة » ولمـا كان الله قد عاقب بنى اسرائيل بالتيه فى الصحراء أربعين سنة حتى يخلق منهم جيلا آخر فلا بد أن تكون هناك علاقة بين ذلك العدد وبين دور محدود من عمر الدولة

وقد أفضى التعليل الذى قرره ابن خلدون من أن حسب الاسرة لا يتعدى أربعة أجيال به الى أن يستنتج أن سلطان الدولة يتقلص بعد ثلاثة أجيال ، فالاول

(١) المقدمة ص ٢٤٦

(٢) المقدمة ص ١٤٢

يتغلب ويقيم دعائم السلطة ، والثانى يرث رفعة الاول ويقفو أثره غير أنه لا ينجو من أعراض الاضمحلال النهائى ، والثالث تنكبه هذه الاعراض وتعصف به ، وبه تفنى الدولة

ويسلم مؤلفنا بأن الدولة قد تسقط قبل بلوغ السن التى عينها أو بعدها . على أن ذلك ليس الا استثناء ذلك الى أنه توجد استثناءات بالنسبة للافراد أيضاً فقد عاش نوح ألف عام

ويوجد كثير من الصدق فيما يقوله ابن خلدون عن أعمار الدول بالنسبة للتاريخ الاسلامى فان معظم الاسر الحاكمة فى أفريقية وآسيا لم يطل حكمها عادة أكثر من قرن ، بل لم يصل اليه كثير منها ولكن منها من ظلت أكثر من قرنين . ويجب أن نعترف بأن رأى ابن خلدون هـذا ليس الا تقريراً مجرداً للوقائع ولا يكفى لأن نرتب عليه قانوناً علمياً

وكل هذه الملاحظات تكون بحثاً لذيذاً جداً ولا تنقصها الطرافة بل ان كثيراً منها لا يتقيد بشرح التاريخ الاسلامى بل يتعداه ويجد مؤيداً لصدقه فى التاريخ الرومانى وفى تواريخ شعوب أخرى . وانه يدهشنا أن نرى ابن خلدون الذى عاش فى عصر انحطاط يقرر أحكاماً هذا مبلغها من الصحة ، بل انا لنتساءل كيف استطاع أن يصل الى مثل هذه المباحث العميقة التى ليست أقل صدقاً اذا ما طبقت على الممالك المستبدة من نظريات أرسطو فى تطبيقها على حكومات اليونان

ومع أن ابن خلدون يذكرنا بمكياڤيللى فى ملاحظته الدقيقة عن خلق ملوك المسلمين وسيرهم فانه يجب أن نعترف أنه يتفوق عليه من وجهين تفوقاً كبيراً : فابن خلدون يبذ مكياڤيللى فى ملاحظته وله آراء أوسع وأعم لا زال كثير منها يحتفظ بقيمته وصدقه ، وثانياً لا يقف ابن خلدون عند ارشاد الملوك الى فن الحكم أو عند تقرير حالة المجتمع . ولئن أسدى النصح — وهو نادر — فانه يفعله عرضاً ، ولئن

قرر حالة عامة للمجتمع فذلك لكى يستفيد من تقريره و يستخدمه لغاية علمية محضة وهامة جداً

ويمكننا أن نقارن بدون مبالغة ابن خلدون بكورنو من بعض الوجوه فانا لا نستطيع أن نقرأ القسمين الثانى والثالث من مقدمته دون أن نتبين فيهما مشابهات كبيرة جدا بين الفيلسوف العربى فى القرن الرابع عشر والبحاثة الفرنسى فى القرن التاسع عشر : فمثلا يقرر ابن خلدون وجوب البحث عن أصل كل نظام حكومى فى نوع حياة الشعب الذى يضع أساسه ويقول كورنو : « إن نوع الحياة بدوياً كان أو حضريا ، قروياً كان أو مدنياً : هذا ما يميزها بالأخص (مشيرا الى الأنظمة السياسية) وأما الانتقال من نوع من الحياة الى نوع آخر فهو أنفذ سبب لما يصيبها من التقلبات »

واذا كان الاستاذ بوجليه قد لاحظ بحق فى مقالته : « علائق التاريخ والاجتماع فى نظر كورنو » [1] أن كورنو قد سبق زومِرمَيْنه فى أنه علق أهمية كبيرة على تحول القبيلة الى حالة اجتماعية فان لنا كل الحق أن نلاحظ أن ابن خلدون قد سبق كورنو الى ذلك اذ الشرح الفلسفى الذى بسطه كورنو من أن تقدم الدولة يؤدى حتما الى سقوطها يطابق شرح ابن خلدون كل المطابقة

واليك ما قاله كورنو : « ان الاغراق المحتوم فى سوء استعمال السلطة يدفع الناس الى طلب الحرية .. وتتضاءل الارستوقراطية وتتقارب حتى تنسى خدمات الاجداد فلا نسمع بعد الا برذائل الاحفاد أو بكبريائهم ، وعندئذ تهلك الارستوقراطية بتأثير سخط الشعب أو اضطهاد حاكم مستبد . يؤسس الابطال دولا فيهيئ خلفاؤهم الذين أفسدهم الملق وانغمسوا فى الملذات التى يحملها البذخ والسلطان أسباب الانحطاط والخراب ، ولا ينجو الشعب كما لا ينجو الرؤساء من ذلك القضاء المحتوم . يحرزون النصر بشجاعتهم وتقشفهم ثم تدفع بهم نتائج هذا

---

(١) مجلة ما وراء الطبيعة والاخلاق عدد مايو سنة ١٩٠٥

النصر الى الترف والفتور ، وتصبح القوة التى تسمو حينما تدعو الحاجة الى توحيد الجهود على عدو مشترك ، بفعل تلك الانتصارات ذاتها وبتأثير الكبرياء التى تفضى اليها هى ذلك العدو المشترك الذى تجتمع حوله كل الجهود ، ويحل الفتور مكان الحماسة التى تخوض بها أمة من الامم غمار المشروعات الممكنة ، وتستسلم لظروف جديدة تصير معها تلك المشروعات خيالية وهمية ، وتتكون دول كبيرة بأن تبتلع الواحدة منها بعد الاخرى ما حولها من الدول الصغيرة ، فاذا تم ذلك الاعتداء ابتدأ عامل جديد يعمل فى وجهة مناقضة : ذلك أن الاستياء من المركزية يفشو ، ويعقب مصائب الحروب الصغيرة المستمرة المتجددة وابل من السخط الناجم عن تعسف واستبداد فى الحكم أو جور فى الضرائب ، وتهبط ثائرة الوطنية والروح الحربية ، وتقصر يد الرئيس عن رد الاعتداءات الخارجية وقمع الثورات الداخلية ، وتنفصل كتل كبيرة تتحلل شيئاً فشيئاً حتى يصل الانقسام الى نهايته ، ثم يعقب ذلك دور تكوين جديد » (١)

وليس كورنو أو ابن خلدون أول من شرح تطورات الدولة ونهايتها فقد حاول ذلك أفلاطون وأرسطو فى القرون الأولى للفكر البشرى . ولكننا نلاحظ مرة أخرى أنه لم يكن ثمة لافلاطون وأرسطو عن المجتمع البشرى آراء لها من بعد الاثر واتساع التعميم والصفة العلمية ما لآراء ابن خلدون

---

(١) كورنو — Traité, II

الفصل السابع

الخلافة

(١) أشكال الحكومة (٢) الحكومة الدينية : الخلافة (٣) شروط الخلافة (٤) وجود خليفتين فى وقت واحد (٥) تحول الخلافة الى الملك (٦) ولاية العهد (٧) مناصب الدولة

كان قسم المقدمة الذى يبحث فى الخلافة ومهماتهـا وفى الملك ورسومه فى مبدأ القرن التاسع عشر موضوع اهتمام شديد من المستشرقين الذين يدرسون تاريخ الانظمة الاسلامية . وربما كان مؤلف ابن خلدون هو الوحيد الذى تناول شرح هذه الانظمة بطريقة مسهبة واضحة منظمة ولا سيما اذا قورنت بما كتبه المؤرخون الآخرون . أما اليوم فلم تبق لذلك القسم تلك الاهمية التاريخية لان المثابرة فى أوربا ومصر على نشر كثير من المصادر التاريخية قلل من شأن المقدمة من تلك الوجهة ، ولدينا الآن معظم المصادر التى رجع اليها ابن خلدون . على أن ظهور دائرة المعارف التاريخية (صبح الاعشى) للقلقشندى (المتوفى سنة ١٤١٨م) التى نشرتها دار الكتب المصرية قد أمد الباحثين بمادة تفوق فى غزارتها ودقتها مادة ابن خلدون ، فالطرافة هنا من الوجهة التاريخية تنقص فيلسوفنا بتاتاً اذ أنه نقل قسما كبيراً من معلوماته عن الماوردى [١]

بيد أنه اذا لم تبق كبير أهمية لتلك الفصول باعتبارها مصدرا لتاريخ الانظمة

---

(١) من كتاب الاحكام السلطانية

فانها تحتفظ بكامل قيمتها بالنسبة الينا نحن الذين يدرسون بالأخص آراء المؤلف .

كان ابن خلدون أول مسلم استطاع أن يقرر آراء شخصية نزيهة ، آراء مدنية — ان صح التعبير — فى مسألة كانت تعتبر الى عهده دينية محضة . وفى الحق أنه يلجأ الى كل الحيل الممكنة ليتقى تأنيب الفقهاء ، ولكن متى فهمنا طريقته فى التفكير سهل علينا أن نتبين أن ما كتبه عن الخلافة هو تطبيق لمذهبه الاجتماعى عليها

— ١ —

قد رأينا أن الحكومة ظاهرة طبيعية المجتمع ، وتجتمع قوتها بطبيعة الامر شيئاً فشيئاً فى رئيس واحد يصبح مستبدا ، وهذا فى رأى ابن خلدون هو أول شكل للحكومة ويسميه (الحكومة الطبيعية) . وخاصتها هى أنها ثمرة العواطف والغرائز الانسانية ، ولم تشترك فى تكوينها فلسفة بشرية ولا حكمة الهية ، ولكن نفس العواطف التى دفعت قوى المجتمع الى أن تتمثل فى رجل واحد تدفع أفراد هذا المجتمع الى أن يثوروا بالطاغية ، أولا لان الشعب كله يريد التخلص من نيره ، وثانياً لانه يوجد بين رعاياه أفراد يستطيعون منافسته

فيضطر الملك أخيرا أن يتبع نظاماً يقرره فلاسفة دولته وعظماؤها أو نظاماً يوحى به الله بواسطة الانبياء ، أو أن يقسم بالخضوع لذلك النظام فتصبح الحكومة دستورية عقلية ، مدنية أو دينية حسب الظروف

وهنا نلاحظ تأثير المجتمع الشرقى فى ابن خلدون فهو المجتمع الوحيد الذى عرفه . لم يتمخض ذلك المجتمع عن مثل ما تمخضت عنه المجتمعات اليونانية واللاتينية من الحركات الديموقراطية التى كانت تغير الحكومة القائمة بطريقة تختلف كثيرا عما فكر فيه ابن خلدون . وذلك هو السبب فى أن مؤلفنا لا يعرف الحكومة الجمهورية ديموقراطية كانت أو ارستوقراطية ، اللهم الا اذا استثنينا شكل حكومة أقيمت فى عدة فرص فى مدن مختلفة من أفريقية واسبانيا يعتبرها

ابن خلدون حكومة احتياطية أو نوعا من الحكم المؤقت . تنشأ هذه الحكومة فى مدينة تقلصت عنها سلطة الدولة لضعف الحكومة المركزية ضعفاً شديداً ، ففى مثل هـذه الحالة يتفاهم رؤساء اكبر اسرات فى المدينة ليديروا شؤونها ، فهى حكومة ارستوقراطية . بيد أنها لا تلبث طويلا لان مهمتها الحقيقية هى أن تحتفظ بالمدينة حتى تسقط فى يد متغلب ، أو يستعين أحد أعضاء المجلس بعصبية قوية فيستولى عليها وينفرد بالسلطة ، وعنـدئذ تصير تلك الدولة الجديدة خاضعة للقوانين التى يقررها ابن خلدون[1]

وعلى الجملة فان ابن خلدون لا يعرف حكومة عادية اخرى سوى الملكية . ولهذه اشكال ثلاثة : الطبيعى — وهو ينقلب حتما الى ملكية دستورية — والعقلى والدينى

— ٢ —

يرى ابن خلدون ان الحكومة الدينية هى خير حكومة اذ ما الغاية الطبيعية لحكومة ما ؟ أليست هى المصلحة العامة أو منفعة المجتمع ؟ يجب معرفة هذه المصلحة حتى يمكن السهر على صيانتهـا بطريقة فعالة ، وليس فى وسع الانسان أن يعرف ماهيتها معرفة جيدة اللهم الا ما يتعلق منها بهذه الحياة الدنيا . ولكن الحياة الدنيا يجب أن تتخذ وسيلة للوصول الى الحيـاة الاخرى . ومعرفة الحياة الاخرى أمر لا يستطيعه سوى الله والانبياء ، واذاً فالقوانين التى تصدر من عند الله هى خير ما يضمن سعادة الانسان فى الدنيا والآخرة قال تعالى : « يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون »

ولكن كيف قامت الحكومة فى نفسها من حيث أنها ظاهرة اجتماعية مع غض النظر عن الاشكال المختلفة التى قد تتخذها فيما بعد ؟ ذلك مثار خلاف بين المتكلمين.

---

(١) المقدمة ص ١٢٨ و ١٠٩

يقول الفلاسفة والمعتزلة أن الحكومة ثمرة للتأمل والعقل البشرى ، ويقول السنيون انها نتيجة أمر الهى

بيد أن ابن خلدون لا يسلم بكلا الرأيين ، ولا يسلم كذلك برأى الخوارج الذين كانوا يعتقدون على ما يقال[1] أن المجتمع يستطيع أن يستغنى عن الحكومة بشرط أن تكون له خلال كافية لقمع العدوان المتبادل . ويرى أن الحكومة نتيجة طبيعية لحادث الاجتماع ، ويؤيد شرحه بحاجات الانسان الاقتصادية وحاجته للدفاع والحماية ، وأنها تكون عملا غريزيا اذا تجرد الانسان من العقل الذى يتدخل فى كل الامور ، ولكن العقل والدين لا يخلقان الحكومة بل يصلحانها و يغيرانها و يجعلانها صالحة لضمان خير المجتمع

على انه لا يترتب على كون الحكومة ليست من صنع الدين أنها ليست من صنع الله لان الانسان ليس الا من صنع الخالق ، و يجب ان تتجه كل غرائز الانسان وكل افكاره وكل أعماله نحو خالقه

ولم يشر القرآن ولا السنة — اذا استثنينا آراء الشيعة — باشارات واضحة الى موضوع الخلافة ، بل يروى ان النبى (صلعم) اثناء مرضه طلب الى عمر ما يكتب عليه ليمليه وصية يتقى بها المؤمنون كل حيرة فأبى عمر معتقدا أن النبى كان متأثرا من الحمى وان القرآن بكماله يجب ان يكفى لارشاد المسلمين . وليس لنا أن نبحث هنا فى قيمة هـذا الحديث فقد كذبه بعض العلماء ولكن صدقه معظمهم وكان ابن خلدون من المصدقين لان البخارى (٨١٠— ٨٧٩ م) قد رواه

والمهم هو أن نقرر أن المسلمين عقب وفاة النبى (صلعم) وجدوا أنفسهم بلا قانون دستورى ، واضطرتهم طبيعة الامور أن يختاروا من تلقاء أنفسهم رئيسا لهم . وقد كثر الخلاف فى الرأى فى ذلك الحين فأدى الى الحرب الاهلية التى

---

(١) أميل الى الاعتقاد ان المتكلمين المسلمين لم يفهموا نظرية الخوارج تماما اذ نعلم انه حينما وجد مجتمع من الخوارج كانت توجد الخلافة دائما

نعرف جيدا أثرها فى العالم الاسلامى

واذ لم تكن ثمة نصوص واضحة يقرها المسلمون فقد كان لكل انسان أن يرى فى الخلافة رأيا يستمد من الدين ذاته، وان يعلنه بل يقاتل فى سبيل تأييده اذا لم يكن سواد المجتمع قد اعتنق رأيا آخر، اذ فى تلك الحالة لا يتسنى لامرئ أن يقاتل تأييدا لرأيه، وانما يستطيع أن يحتفظ به وان يدعو اليه. فمثلا حينما اختلف المهاجرون من قريش وانصار المدينة على اختيار الخليفة استطاع سعد بن عبادة أن يمتنع عن حضور البيعة للخليفتين الاولين وعن الصلاة العامة والحج العام دون أن يرميه أحد بالكفر[1]

وليس من موجب للدهشة اذ نرى ابن خلدون ككل السنيين يعتقد أن أصحاب النبى (صلعم) كانت لهم غايات شريفة بالرغم من اختلافهم فى الرأى فان هذه عقيدة تقررت بوضوح ولاشك فيها. اما الشيعة والمعتزلة الذين يرمون الصحابة كلهم أو بعضهم بسوء القصد فهم كما يقول ابن خلدون يحكمون على المسائل الدينية كما يحكم على غيرها. وابن خلدون راسخ الايمان فى احكامه على الخلفاء الراشدين والصحابة جميعاً

— ٣ —

يرى مؤلفنا كما يرى جميع المتكلمين أن الخلافة وكالة، فالخليفة يمثل النبى دائماً فيما يتعلق بالسلطة السياسية والدينية وليس له أى امتياز على باقى المسلمين ولا أى اتصال بعالم الغيب، ولا يختاره الله، وكذلك لا يعينه النبى، بل ان اختياره واجب

---

(١) كان المهاجرون من قريش يعتقدون أن الخلافة يجب أن تكون فى قريش، واقترح الانصار اقامة نوع من « الديمقرا » (وهى الحكومة التى يقوم بالحكم فيها رجلان) يتولاها قرشى وانصارى. وقد فاز القرشيون لانهم استطاعوا أن يرووا حديثا عن النبى يؤيد رأيهم فأجمع الانصار على التسليم بذلك الا واحدا من زعمائهم هو سعد بن عبادة الذى استمر يدعو الى رأيه معتزما أن يهيئ جيشا لتأييده. وقد غادر المدينة الى الشام الذى فتحه المسلمون وهنالك قتل غيلة. ويروى فى القصص ان الجن هم الذين قتلوه

على المؤمنين بشروط معينة لا تمكن مخالفتها

فيجب بادئ بدء أن يكون الخليفة عادلا اذ وظيفته هي ادارة الدولة بالعدل ، ويجب أن يكون عالما أى حسن الالمام بعلوم الدين وكل ما يتعلق بمهنة الحكم واشهار الحروب وغيرهما ، وثالثاً أن يتوفر فيه ما يسميه ابن خلدون « بالكفاية » أى القوة المعنوية والمادية التى تحمل كافة الامة على احترامه وتجعله مقتدراً على تنفيذ أحكام الشريعة

اذا فقد الخليفة شرطا من هذه الشروط بعد تعيينه فهل المسلمين حق عزله ؟ تختلف الآراء فى ذلك ، وليس ابن خلدون واضحا فى هذا الموضوع ، ونحن نعتقد انا نستطيع أن نفهم منه أنه يريد دائما أن نذكر ملاحظاته الخاصة بالعصبية فاذا كان الخليفة تؤيده عصبية قوية كافية لتأييده فى مركزه بالرغم من قصوره فليس من الحكمة استعمال العنف والتعرض لاستبداد الاسرة الحاكمة بل يحسن الصبر والا أضاعت الامة حريتها

هنا نلاحظ ذهنية ابن خلدون الوضعية العملية

ثم هل يجب أن يكون الخليفة قرشياً ؟ أجمع المسلمون على توفر ذلك الشرط فى عهد الخلفاء الراشدين ، ولكن الخوارج أثاروا جدلا حول ذلك ، وجاهروا بأن الخلافة يجب أن تكون لمن هو جدير بها مهما كان شخصه اذا اختاره المسلمون لها . وكان للخوارج خلفاء من العرب والفرس ولكنهم كانوا أقلية صغيرة . وقد استطاع خلفاء بنى أمية و بنى العباس أن يسحقوا هذه الاقلية بالرغم من حماستها الدينية ومقاومتها العنيفة . ولما كان بنو أمية قد استأثروا بالسلطة بعد الخلفاء الراشدين ثم اقتسمها العباسيون والامويون فى أسبانيا والعلويون فى المشرق ومصر فان المسلمين كانوا يرون دائما أن الخلافة يجب ألا تخرج مطلقاً من قريش

ومع ذلك فقد أتى حين فقدت فيه قريش عصبيتها تماماً بتأثير استبداد

الشعوب الاجنبية . وقد استطاع بعض المتكلمين — ومن بينهم الباقلانى الذى عاش فى القرن الرابع — أن يجاهروا بأن الخليفة يمكن ألا يكون قرشيـاً بل يمكن ألا يكون عربياً . ولم ؟ لم تصلنا مباحثهم فى ذلك

ويرى ابن خلدون ذلك الرأى ويؤيده بمذهبه فى العصبية . والخلاصة على قوله هى أن الخلافة لم تفرض الا لتنفيذ أوامر الله والسهر على مصالح الكافة [١] ولتأدية هـذا الواجب يحتاج الخليفة الى انصار يؤيدونه ويطيعونه . واذا كان المسلمون المتقدمون قد خصوا قريشا بالخلافة فذلك لانها كانت أقوى القبائل وكان بوسعها أن تخضع العرب لصولتها وكذلك الامم المغلوبة ، وان الله ورسوله أعدل من أن يجعل من الخلافة امتيـازاً يقصره على أسرة أو قبيلة . وقد جاء بالقرآن ، وصرح النبى والخلفاء الراشدون فى فرص عدة ، أن الاسلام يقرر المساواة التامة بين جميع الامم والطوائف . ولئن وجب أن يكون للبعض امتيازات فى الآخرة فان استحقاقها ليس الا ثمرة التقوى والعبادة . وما دام القرشيون قد عجزوا عن حماية الدين وقيادة الامة الاسلامية فى سبيل الخير فيجب أن يترك للامة الخيار فى أن تعهد بتلك المهمة الى من يستطيع القيام بها

— ٤ —

يستند ابن خلدون الى نفس ذلك المذهب فى شرح مسألتين أخريين شغلتا فى كل العصور اذهان الكافة وكذلك اذهان المتكلمين والفقهاء

المسـألة الاولى هى معرفة ما اذا كان يمكن وجود خليفتين فى وقت واحد يعترف كلاهما للآخر بالسـلطة . وليس المقصود خليفتين يحكمان فى بلد واحد اذ تصبح المسألة جدلا كلاميا محضا ، بل المقصود خليفتان لكل منهما ملك مستقل . نعرف أن وحدة الدولة الاسلاميـة لم تلبث اكثر من قرن بل هى لم تنتج خلال

---

(١) المقدمه ص ١٦٣

هذه الفترة من الثورات والحروب الاهلية . ومنذ النصف الاخير للقرن الثانى نهضت دولتان مسلمتان متنافستان فى وقت واحد ، احداهما فى المشرق والأخرى فى اسبانيا . وما بدأ القرن الثالث حتى انشقت عدة ولايات بالمشرق واعلنت استقلالها تحت حكم أسرات علوية

فهل كان كل اولئك الملوك الذين اتسموا بالخلافة يزاولون « امارتهم » بطريقة شرعية ؟ وهل يمكن حدوث مثل ذلك الانقسام فى المستقبل ؟ هذه هى نقطة البحث . يجيب السنيون — أو على الاقل معظمهم — بالنفى ، ويقولون ان الاسلام يجب ألا يكون سوى وطن واحد يدين لخليفة واحد ، وانه يجب اعتبار كل من يحاول أن يصدع من وحدة الاسلام باغياً ، ويجب على الشعب أن يساعد الخليفة على قمع ذلك البغى (١)

أما ابن خلدون فقد اختار أن يجيب بالايجاب . وهو يقول انه توجد علاقة بين قوة الدولة ومبلغ اتساع أملاكها . وقد تكون الدولة شاسعة بحيث يقصر الملك عن حمايتها وعن تأييد النظام فيها ، والضرورة تقضى على كل ولاية أن تحسن الدفاع عن نفسها ، وأن تحسن تنظيم شؤونها ، ولم يرد الاسلام قط أن يفرض على العالم مبادئ لا يمكن تطبيقها . واذ كان ملك العباسيين شاسعاً جداً تقصر سلطة خلفاء بغداد عن حمايته دعت الحاجة الى أن تقوم فى اسبانيا مملكة تدفع عنها عدوان الفرنج . كذلك عجزت الدولة العباسية بعد عن أن تدافع عن حدود الشأم العربية الرومية فدعت الحاجة الى قيام الدولة الحمدانية. ثم جاء وقت عجزت فيه حكومتا مصر وأفريقية عن تأييد سلطة العباسيين فى هذين البلدين وصار كلاهما عرضة لمخاطر الفوضى ولهجوم الفرنج من البحر ، فجاء قيام الدولة

---

(١) شرح ابن حزم بالتفصيل فى كتابه « الفصل والنحل » الذى كتبه بقرطبة فى القرن الخامس آراء المتكلمين ومباحثهم فى تلك المسألة

الفاطمية ليسد حاجة ماسة . فيجب على المسلمين اذاً أن يقبلوا الامور كما هى وإلا خاضوا غمار حروب داخلية لانهاية لها

— ٥ —

والمسألة الثانية هى تحول الخلافة الى ملك زمنى [١] . ويستمد ابن خلدون جوابه من مبدئه دائماً فهو يقول ان الخلافة بطبيعتها نظام دينى يجب لاجل تأييده أن يكون للدين فى النفوس كلها تأثير كاف لان يضع كل المسلمين رهن تصرف الخليفة . على أنه من المحتوم ألا يكون للدين دائماً ذلك التـأثير ، اذ متى انتهى زمن الرسالة وتغيرت سذاجة الحياة البدوية بتأثير عادات المدنية استعادت النفوس عواطفها الطبيعية واستعاد الشغف بمتاع الحياة الدنيا ما فقده . وعندئذ تقضى الضرورة بوجود ملك قادر أن يقمع الشر بعقوبات تنـاسب درجاته . يقول ابن خلدون والخلاصة أن جميع الحروب الاهلية التى انتهت باقامة ملك الامويين والعباسيين ليست الا صراعاً بين الدين والعواطف النقية الخالصة التى بثها ، وبين الغرائز الجافة الخشنة التى تميز الألى يستسلمون لأهواء الطبيعة . ولا ريب أن الخلافة كما قام بها أبو بكر وعمر مثل أعلى ، وقد شرحها ابن خلدون بطريقة فلسفية كما فعل روسو [٢] بيد أن وجود الدول الاموية والعباسية حادث وضعى . فلنقبل الامور اذاً كما هى ولنعترف بحقها فى الوجود ، وذلك دون أن نضحى حبنا المثل الأعلى ورغبتنا فى تحقيقه . ومن الواجب ما دام الملك عادلا رقيق المشاعر أن نقر بسلطته دون أن نصمه بالخروج على الدين

— ٦ —

لا ريب فى أن ابن خلدون يسلم بأن نقل الحـكم فى الخلافة وفى الملك من

---

(١) المقدمة ص ١٦٨

(٢) العقد الاجتماعى — الـكتاب الرابع — الفصل الثامن « كان لمحمد آراء فى منتهى الحـكمة وقد أحكم اطراف مذهبه السياسى . وكانت الحـكومة فى عهد الخلفاء من بعده موحدة متينة الدعائم ما احتفظت بالشكل الذى وضعه لها .... الخ »

حقوق المَلِك ، ولم يتعرض القرآن ولا السنة للنص على وراثة الحكم ولكن الرأى المتفق عليه عامة هو أن عرف الكافة واجماع صحابة النبى لهما قوة القانون

أوصى أبو بكر بالحكم الى عمر ولكن بشرط أن يصادق المسلمون على اختياره ، فلما أدركت الوفاة عمر طلب اليه أن يعين خلفه فى الحكم فأجاب « ان استخلفت فقد استخلف من هو خير منى (يعنى أبا بكر) وان ادع فقد ودع من هو خير منى (يعنى النبى صلعم) » يريد أن يقول ان النبى لم يختر خليفة له وان أبا بكر قد اختار خليفته وانه لذلك حر فى التصرف . بيد أنه كتب وصية أبعد فيها أسرته عن الحكم وعهد الى ستة من أكبر الصحابة أن يختاروا من بينهم خليفة فلما سئل عن سبب اقصاء ابنه عبد الله أجاب « حسب آل الخطاب تحمل رجل منهم الخلافة ليس له من الامر شىء »

فهل يجب أن نستنتج أن عمر كان ينكر توريث الحكم ؟ لم يذكر ابن خلدون ولا المتكلمون شيئاً عن ذلك ، ولكن آداب ذلك العصر تشعر بأن الصحابة كانوا ينكرون انتقال الحكم بواسطة الوراثة ويعتبرونه تشبهاً بالاكاسرة . وعلى هذا فقد أنكروا بيعة معاوية لابنه يزيد ونعوا عليه أنه قلد الاكاسرة وقياصرة القسطنطينية . ويقر ابن خلدون مخلصاً نقل الحكم بواسطة الوراثة ويرى وجوب اقراره دائما بشرط التحقق من ان الملك لم يستعمله الا لصالح الكافة

ولكننا نعرف أن الوراثة قد أثارت بين المسلمين جدلا شديد الخطر فهل أوصى النبى بالخلافة الى اسرته ؟ يقول الشيعة أن نعم وينكر السنيون ذلك الزعم ، ولا يحاول ابن خلدون تحقيقه بل يكتفى بأن يطبق مذهبه على كل حكومة : حكم بنو أمية اذ كانت لهم عصبية كافية ، وتغلبت أسرة النبى لنفس السبب . والذى يعنى ابن خلدون هو أن الحكومة تسد حاجة اجتماعية وتسهر على مصالح الكافة

وعلى هذا فان ابن خلدون متفقاً مع نفسه لا يعتقد فى الفاطمى المنتظر (المهدى) ولكن لما كان الشيعة والصوفية بل وبعض السنيين قد رووا عن النبى

عدة أحاديث تنبئ بظهور المهدى فى نهاية العالم فان ابن خلدون يحاول فى فصل مسهب أن يثبت عدم صحة هذه الاحاديث . ثم يستنتج من ذلك أن ظهور الفاطمى ليس محتملا اذ يجب لان يحكم وأن ينصر العدل والدين أن يكون ذا عصبية قوية ولم تكن لقبيلة قريش فى القرن الثامن ذرة من القوة

— ٧ —

كما أن أرسطو يتكلم عن مناصب الدولة ، وعن طبيعة هذه المناصب ، وعن الطريقة التى يجب أن تنظم بها فى ظل الاشكال المختلفة للحكومة ، كذلك يتكلم ابن خلدون عن مناصب الدولة فى ظل الخلافة والمَلَكية فى عدة فصول لذيذة جداً لانها تاريخية كلامية معاً ، ولأنها تثبت أن ابن خلدون كان يلم تمام الالمام بنظم القصور المختلفة وعاداتها

وهو يلاحظ أن هناك مناصب للحكم خاصة بالخلافة مثل وظيفة القاضى والمفتى وامام الصلاة العامة ، واخرى خاصة بالملك مثل الوزارة وادارة الحروب والمالية والمراسلات وغيرها ، ثم يحاول أن يبسط تطور كل من هذه الانظمة منذ بدء الاسلام الى القرن الثامن وفى جميع الأسر تقريباً

وهو قد وفق فى ذلك غالباً غير أنه يجب أن نقرر أنه متحكم فهو يقول أن كل المناصب الحكومية التى وجدت فى عهد الخلفاء الراشدين خاصة بالخلافة وكل ما عداها خاص بالمُلْك ، ولم يلاحظ أن الخلافة بمعناها الحقيقى أخمدت قبل أن تصل الى أوج رفعتها ، وانها كانت بلا ريب تخلق كل المناصب التى يقصرها على الملك لو استمرت فى تقدمها . وتوزيع المناصب العامة على عدة حكام ظاهرة طبيعية لكل حكومة متمدينة . والحاجة أم الاختراع كما يقول المثل العربى ، ولم تدع الحاجة الى كثير من الأمور فى حكومة الخلفاء . وقد خُدع ابن خلدون أحياناً بمسميات اضافية محضة فهو يزعم مثلا أن الوزارة نشأت عند المسلمين فى عهد

بنى أمية بالمشرق . والواقع ليس كذلك لان دولة بنى أمية كانت كدولة الخلفاء اكثر بداوة من أن تخلق مثل هذا المنصب ، فلم تنشأ الوزارة بصفة رسمية الا فيما بعد فى عهد العباسيين و بتأثير الفرس الذين تحضروا منذ عهد بعيد

فكل هـذه الفصول اذاً مجهود لتطبيق النظريات التى صاغها ابن خلدون فى مبدأ القسم الثانى من المقدمة ، وايضاح لها كذلك ، وشرح تجريبى جاء عقب الشرح النظرى

و نستطيع أن نلاحظ أن ابن خلدون يفيض هنا فى القصة التاريخية كما يفعل فى مواضع أخرى وهو مما أدى بكرامر الى اعتقاد أن المقدمة تاريخ للحضارة . ولكن اذا لاحظنا أن طرافة المواد التى يشرحها ابن خلدون هى وحدها التى أرغمته على ذلك التوسع — كما أرغمت مونتسكيو وروسو — سلمنا بأن القسم التاريخى سواء فى المقدمة أو فى « روح القوانين » و « العقد الاجتماعى » ليس الا ثانوياً

وطبيعى أن ابن خلدون — بعد أن شرح آراءه فى الظواهر السياسية وتطورها وتوسع فيها— يدرس الحضارة فى ذاتها ، أى يدرس مظاهرها الاجتماعية المحضة ، وهذا هو موضوع الاقسام الثلاثة الاخيرة من مؤلفه

الفصل الثامن

الخواص العامة لحياة الحضر

(١) تأسيس المدن (٢) العلائق بين تقدم الحضارة والحكومة (٣) العلائق بين تقدم الحضارة وكثرة السكان (٤) عمر الحضارة. أسباب الانحطاط

— ١ —

ان الحاجة الاجتماعية التى تدفع القبيلة الى التسلح أوّلا للدفاع عن نفسها، ثم للغزو بعد ذلك، تدفعها كذلك الى أن تعمل لتعيش أولا ثم الى أن تحسن وسائل هذا العيش. وهذا هو السبب فى أنه توجد علاقة متينة بين تقدمها فى الحياة السياسية وتقدمها فى حياة التمدين. وكلما اشتدت العصبية وشعرت القبيلة بقوتها قويت رغبتها فى ابدال حياة التجول والخشونة بحياة ثابتة ناعمة. يسير هذان النوعان من التقدم فى طريقين متوازيين فيبدآن من نقطة واحدة وينتهيان الى غاية واحدة. وترجع الاحوال الثلاثة التى تميز التطور السياسى للقبيلة الى تطور أخلاقها

وتسعى القبيلة فى نفس الوقت الذى تحارب فيه من أجل الفتح الى أن تتخذ لها مقراً ثابتاً. وتعنى بادئ بدء متى أخضعت دولة دولة بأن تستقر فى المدن، وهذا هو السبب فى أن ابن خلدون يعتقد أن تأسيس الدولة سابق فى الحقيقة على تأسيس المدن لان تأسيس الدولة وسيلة لتأسيس المدن. وقد علل ذلك

بأمرين الاول أن تأسيس الدولة هو نهاية نضال طويل ، وطبيعى أن تشعر القبيلة عندئذ بالحاجة الى السكينة والدعة . والثانى أن تأسيس المدينة يتطلب جهوداً متعددة كتعاون عدد عظيم من العمال ومقادير كبيرة من المال والادوات ، وليس فى وسع شخص أو عدة أشخاص أن يشيدوا المدينة اذا لم يأتمروا بأوامر الملك . والملك وحده على قول ابن خلدون هو القادر على اعداد ما يلزم . فالقبيلة لا تستطيع اذاً أن تؤسس المدينة قبل أن تتخذ شكل الدولة المنظمة وتجتمع قوتها فى الحكومة

ويؤيد التاريخ الاسلامى نظرية ابن خلدون كل التأييد ، فقد أسست كل المدن التى شيدها المسلمون على يد الملوك الذين حكموا الدولة بطريق مباشر أو غير مباشر . فبنيت بغداد بأمر الخليفة المنصور وتحت اشرافه ، و بنيت مصر (الفسطاط) والكوفة والبصرة بأمر الخليفة عمر الذى كان يقيم فى المدينة ، وابتنى القائد جوهر مدينة القاهرة تنفيذا لامر الخليفة الفاطمى الذى كان يقيم فى أفريقيا الشمالية . ولكن هل كان ذلك شأن كل المدن التى أنشئت فى غير الدولة الاسلامية ؟ الجواب نعم اذا صدقنا الخرافات التى تروى عن منشأ مدينة من المدن وتصورها غالباً كنتيجة مباشرة لدولة تأسست ، فمثلا يروى أن تيزيه أسس أثينا وأن رمولوس أسس رومه وهلم جرا . ولكن الى أى حد نعتبر هذه الاساطير معبرة عن الحقيقة ؟

يعدد ابن خلدون كما فعل أرسطو الشروط اللازمة لتأسيس المدينة ، وبرنامجهما واحد تقريباً . ولكن ابن خلدون يفوق أرسطو كثيرا فى التوسع فى تعليل هذه الشروط

فأولا يجب أن تحمى المدينة مما قد يدهمها من غارات العدو ما دامت تبنى لتكون مستقرا أميناً ، وعلى هذا يجب أن تحاط بالاسوار وأن يختار أصلح مكان وأمنعه لحمايتها كمرتفع أو شبه جزيرة يصعب الوصول اليها مثلا

ثم يجب بعد الأمن أن تصان صحة السكان ، ولهذا يجب أن يكون الهواء

نقياً والماء غزيراً متوفراً لكل انسان . ويكتفى أرسطو فيما يتعلق بنقاء الهواء بالاشارة الى توجيه المدينة ، ولكن ابن خلدون يعنى — باسهاب وبطريقة لذيذة جداً — بشرح سبب نقاء الهواء أو رداءته تبعاً لحركة الابخرة الضارة أو ركودها[1] وطبيعى أنه يجب لاثارة هذه الابخرة تموج الهواء أى هبوب الرياح . بيد أنه اذا عدمت الرياح استطاعت الأنفس المزدحمة أن تمنع ركود الابخرة بالحركة الدائمة فمثلا كانت تونس فى القرون الاولى غاصة بالسكان ولم يصبها الوباء ولكنها عند ما خربت فى القرن السابع واقفرت من السكان كثر عصف الاوبئة بها

بعدئذ يمكن التفكير فى رفاهية سكان المدينة ، فاذا كانت ضواحيها تشمل مراعى خصبة أمكن تربية القطعان ، واذا كانت تشمل أيضاً أراضى واسعة للزراعة ضمن تموين المدينة بل رغدها . واذا وجدت بالقرب منها غابات أمدتها بالخشب للوقود والبناء . كذلك يساعدها قربها من البحر على أن تستورد من الخارج مواد الترف . على أن هذه الشروط تتغير تبعاً لظروف حياة السكان ونوع حياتهم

يقول ابن خلدون أن العرب لم يحسنوا اختيار مواقع مدنهم فقد كان أهم شىء لديهم أن يجدوا أرضاً تشبه الصحراء بها مراعى الابل ، وكانوا يجهلون أن للهواء صفات يجب اعتبارها لانهم تعودوا حياة التجول من عهد بعيد[2] لذلك لم تكن المدن التى أسسها العرب فى بدء الاسلام فى العراق وأفريقية أهلا لان توجد حضارة ثابتة وأن تقاوم صروف الزمن الهادمة ، وقد زالت هذه المدن حينما سقطت دولها[3]

وفى تلك الملاحظة بعض الصدق بالنسبة المدن التى شيدها العرب فى القرن الاول ، بيد أنه من المحقق أن ابن خلدون يبالغ فى نقده حينما يرجع سرعة زوال

---

(١) المقدمة ص ٢٩٠ و ٢٩١

(٢) المقدمة ص ٢٩٢ (٣) المقدمة ص ٣٠٠

هذه المدن لسبب واحد هو سوء اختيار موقعها فمثلا يعرف العالم كله أن الكوفة والبصرة لا زالتا موجودتين بالرغم من أن ابن خلدون قال أنهما كانتا أطلالا فى عصره ، ولا ريب أنهما فقدتا الاهمية التى كانت لهما فى القرون الثلاثة الاولى للاسلام من عدة وجوه ، على أن ذلك ليس الا نتيجة طبيعية لسقوط الدولة العربية

— ٢ —

اذا بنيت المدينة فكيف تنمو بها الحضارة ؟ وما هى خواص هذه الحضارة كما يصفها ابن خلدون بطريقة فى الواقع شديدة النقص والاضطراب بالرغم من أنها صحيحة أحياناً ؟

ان تقدم الحضارة يتوقف بصفة جوهرية على ثلاثة أشياء هى مزايا الارض ، ومزايا الحكومة ، وكثرة السكان . مزايا الارض لان الحضارة فى الحقيقة ثمرة عمل منظم متواصل ، ولاجل أن يكون ثمة عمل يجب أن يجد النشاط البشرى ما يشغله ، ومن الارض يستخرج الانسان كل المواد الاولية

ويتوقف على الحكومة لاسباب ثلاثة ، فالحكومة يجب أن تكون قوية تستطيع أن تحمى السكان وأن تطمئنهم على ثمار عملهم ، عادلة لتشجعهم وتمكنهم من التمتع بهذه الثمار ، كريمة تجيز تداول النقد وتعضد التجارة فان الضرائب التى تفرضها الحكومة تعطى فى الحقيقة للموظفين والجند . وكلما اسرف أولئك الموظفون والجند فى حياة الترف ازدادت نفقاتهم ونما نشاط التجارة والفنون ، وهذا هو السبب فى أننا نستطيع أن نتخذ من ازدهار الحضارة دليلا على غنى الحكومة ومن غنى الحكومة دليلا على ازدهار الحضارة

وتزداد الحضارة بهاء ورسوخاً كلما استطال سلطان الدولة الحاكمة . ويذهب ابن خلدون الى حد تعيين عمر الحضارة بعمر الدولة لأن سقوط الدولة لا بد أن يفضى الى سقوط العاصمة ومن ثم تصاب الحضارة بضربة شديدة

بيد أن ابن خلدون يسلم بأن بعض العواصم تستطيع الحياة بعد سقوط الدول التى شادتها ، فاذا كان بجوار العاصمة إقليم غنى عامر بالسكان فمن الممكن ألا تسقط المدينة لانها تستمد من ذلك الاقليم من الرجال والمؤن ما تستعين به على الثبات . وقد يحدث أيضاً أن يتغلب فاتح على الاسرة الحاكمة فاذا تولى ذلك الفاتح مكان الملك المخلوع وقفت الامور مؤقتاً بسبب الحرب والاضطرابات التى تنشأ دائماً عن ادخال عناصر جديدة

ولكن الحكومة الجديدة اذا كانت حازمة قوية تستطيع فى الحال أن ترد الى العاصمة كل رخائها ورغدها

— ٣ —

تعضد الحكومة الحضارة وتؤيدها ، ولكن كثرة السكان تخلقها اذا صح هذا التعبير . و يثبت ابن خلدون ذلك بالتعليل القديم وهو الفوائد التى يجنيها البشر من الحياة مجتمعين

على أن هذا التدليل يحمله هنا الى مدى بعيد فيصل به الى ملاحظة كثيرة الصدق والتعمق . يقول ان فرداً واحداً لا يمكن أن يسد حاجاته الضرورية ولكن متى جمع فريق من الناس جهودهم سواء وزعوا العمل فيما بينهم بنظام أم اشتركوا فيه جملة فان ثمرة جهودهم تفوق حاجاتهم بنسبة كبيرة فلا يستهلكون الا جزءا منها ويزيد الباقى عن حاجاتهم . فاستعمال هذا الباقى هو الذى يسمح بسد حاجات الترف . واذاً فهناك علاقة متينة بين غنى المدينة وعدد سكانها ، فكلما ازداد السكان كبرت المدينة وازداد غناها ، واتسع المجال لتحصيل ثمار الترف[1] . أليست هذه فكرة قليلة التحديد ، شديدة الضيق أيضاً ، ولكنها صادقة بالنسبة لما يمكن أن يؤدى اليه توزيع العمل ؟

---

(١) المقدمة ص ٣٠١

واذا كانت كثرة السكان عظيمة التأثير فى الرخاء والغنى فهى ليست أقل تأثيرا فى نفقات العيش فان ازدياد الغنى يخلق كثيرا من حاجات الترف ويوسع دائرتها . وكل انسان يسعى الى الترف ويهواه فيشتد الاقبال حينئذ على شراء بعض الاشياء ، ويزيد الطلب بذلك على العرض ، ومن ثم يؤدى الى غلاء كل مواد الترف ويثرى العامل ثم يأبى العمل الا اذا عاد عليه بربح وافر ، وهذا مما يزيد فى أثمان الحاجات

وعلى النقيض تكثر الاشـياء الضرورية . ويستطيع عندئذ كل انسان أن يقتنيها بأيسر طريق فان العرض فى هـذه الحالة يتناسب مع الطلب بل قد يزيد عنه فتنحط بذلك أثمان هذه الاشياء انحطاطاً كبيرا

يقول ابن خلدون وهـذا هو السبب فى أن السائلين فى المدن الكبيرة أقل بؤساً منهم فى المدن الصغيرة فهم فى فاس مثلا أشد الحافاً اذ تراهم فى عيد الاضحى لا يقنعون بأخذ ثمن الضحية بل يطلبون أيضاً نقداً وزبداً وكل ما يتطلبه الطهى الجيد ، ويقول انهم لو فعلوا ذلك فى تلمسان لكان جزاؤهم الطرد والعقاب(١)

أما فى المدن الصغيرة فليس للسكان القلائل الا مصادر محدودة ، وهم يسعون بادئ بدء فى تحصيل المواد الضرورية ولا يرغبون مطلقاً فى اقتناء مواد الترف على الرغم من انخفاض أثمانها فى حين أن أثمان المواد الاولية مرتفعة جداً

بيـد أن الفرق ليس عظيما بين أحوال الطبقات المختلفة فى المدن الكبيرة والصغيرة لان ما نغنمه فى المدن الكبيرة بانخفاض أثمـان المواد الضرورية نفقده بارتفاع أثمان مواد الترف ارتفاعاً فاحشاً . ويحدث عكس ذلك فى المدن الصغيرة . يقول ابن خلدون ان قاضى فاس يتناول مرتباً يزيد كثيراً على ما يتناوله قاضى تلمسان ولكن مرتب كل منهما يتناسب تماماً مع نفقاته . وفى وسعنا أن نلاحظ نفس تلك الملاحظة فى جميع طبقات السكان(٢)

---

(١) و (٢) المقدمة ص ٣٠٢

وربما كانت هـذه النسبة بين ثمن مواد الترف وثمن غيرها صحيحة فى أفريقية الشمالية فى عصر ابن خلدون ، وقد نستقى منها أيضاً معلومات نفيسة عن الحياة الاقتصادية لتلك البلاد فى ذلك العصر ، ولكن ما هى القيمة العلمية الصحيحة للنظرية التى يعرضها ابن خلدون بتلك الصفة ؟ فى وسع الاقتصاديين أن يقدروها تماماً . ويلوح لنا مع ذلك أن الامور اليوم — بل فى الشرق منذ سبعة قرون — لا تسير وما سارت دائماً على ذلك النحو ، فان المواد الضرورية تأتى من القرى ومن المعقول أن يتضمن ثمنها بعد ورودها كل ما اقتضته من نفقات نقل وغيره . ومن الغريب أن ابن خلدون يلاحظ فى مكان آخر — عند ما يتكلم عن التجارة — أن ثمن سلعةما يختلف مقداره باختلاف الصعاب التى تقترن بالحصول عليها

— ٤ —

ولا يطبق ابن خلدون كل ما قرره من القوانين على المدن وحدها بل يعمم تطبيقها بحيث تشمل الدول أيضاً فان دولة غاصة بالسكان تقبض على زمام السلطة فيها أسرة واحدة أمداً طويلا أغنى ، ومن ثم أكثر تحضراً ، من دولة قليلةالسكان مزعزعة الأسر ؟ يقول ان مصر وفارس أكثر تحضراً من بلاد العرب وأفريقية الشمالية وأن حضارتهما أعرق وأرسخ فى شعبيهما مما هما عليه عند العرب والبربر . وسبب ذلك أن الأسر الحاكمة المصرية والفارسية عاشت آلافاً من السنين دون أن يحل محلها سلطان أجنبى ، فلماقهرتها أسر أجنبية لم يفعل السلطان الجديد سوى أن وطد دعائم الحضارة الاصلية . هذا فى حين أن عرب الحجاز والبربر عاشوا دائماً عيشة بدوية ولم يعرفوا سوى أسر مزعزعة كانت تفنى قبل أن تطبعهم بطابع قوى . ويضيف ابن خلدون أن هذا هو السبب فى أن فارس وأمم الفرنجة لها حضارة خاصة بها شديدة القدم ، بارزة جدا ، تكاد لا تمحى آثارها

أما أفريقيـة الشمالية فلم يكن لها حضارة خاصة بها ، واذا كانت قد عرفت

حياة الحضر وتمتعت ببعض مزاياها فذلك بسبب التأثير الاجنبى لمصر واسبانيا

بيد أن تقدم الحضارة بالرغم من كونه دليلا على مبلغ ما وصلت اليه القبيلة من الرقى يحمل معه كما يحمل الرقى السياسى أسباب الاضمحلال

والحقيقة أن الحضارة تحدث بطبيعتها آثارا سيئة فى الجسم والعقل بل فى أخلاق الناس لانها تؤدى الى الترف وتبعث الفتور الى سكان المدن وتجعلهم عاجزين عن الاحتفاظ بمزاياهم الحربية التى رفعتهم الى سلطان الحكم وكذلك عن أن يبذلوا نفس الجهـد ، وأن يظهروا نفس الغيرة فى العمل الذى وصلوا به الى حياة ناعمة فياضة باللذائذ . ومتى اعتاد الناس حياة الرفاهية والسعة فانهم يميلون بالطبيعة الى أن يخلدوا الى الفتور والكسل فيحيلون على غيرهم ما يجب عليهم من الاعمال . وبمرور الزمن يصبح سكان المدينـة جميعاً عاطلين وعبئاً على الحكومة ، وتضطر الحكومة الى أن تستخدم الاجانب فى حماية المدينـة وفى ضمان تموين السكان ، فيفضى ذلك الى سقوط الدولة والى نهاية الحضارة (١)

ويستكشف ابن خلدون أسباباً أخرى تعمل مع الترف لتؤدى الى الاضمحلال النهائى . تتطلب حياة الحضر خضوع الرعية للقواعد الموضوعة والتى يضعها ملك مستبد فى الغالب . تخضع الرعيـة اذاً بوازع الخوف دون الواجب . وهنا يعود ابن خلدون فيأسف لزوال الخلافة ، وهى المثل الأعلى للحكومة والنظام الوحيـد الذى يضمن تطبيق العدالة فى الدولة تطبيقاً صحيحاً

يبعث الخوف من ناحية ، والطمع من ناحية أخرى كثيرا من الرذائل الى قلوب الناس كالخديعة والكذب والتلون وغيرها وكلّ رذيلة تساعد على الافلات من رقابة الحكومة والاستيلاء على ملك الغير . وهذا هو السبب فى أن الحيـاة البدوية من الوجهة الخلقية أرقى كثيراً من حياة الحضر

فاذا وصلت الحضارة الى نهايتها وعملت الاسباب المختلفة المؤدية الى السقوط

---

(١) المقدمة ص ٣١٠ وما بعدها

عملها تصل أثرة الفرد الى غايتها فيسود عدم الثقة بين الحكومة والرعية من جهة ، وبين أفراد الرعية بعضهم وبعض من جهة أخرى ، ويفقد المجتمع وحدته المتينة فيتحلل اذا صح التعبير ويصبح عرضـة هينة لان يقهره متغلب أو يفنى فنـاء بطيئاً (١)

يحاول ابن خلدون — بعد أن قدم هـذه الآراء العامة عن حياة الحضر فى القسمين الأخيرين من مقدمته — أن يحلل هذه الحياة بالتكلم عن الفنون فالعلوم التى هى ثمار لها

---

(١) المقدمة ص ٣١٠ وما بعدها

الفصل التاسع
وسائل الكسب
« وجوه المعاش »

(١) استثمار المصادر الطبيعية (٢) الزراعة (٣) التجارة (٤) الصناعة

ان ما يميز حياة الحضر ويفرق بينها وبين حياة البدو هو أنها فى معظمها — ان لم تكن كلها — ثمرة عمل الانسان ، فالبدو يستهلكون ما هو ضرورى لهم فى الطبيعة ذاتها دون أن يضطروا الى بذل كبير جهد ، ولهذا يصفهم أرسطو بأنهم « قوم كسالى » أو يقول انهم يعيشون من الصيد أو السلب ، ولا يعنون بعمل متصل يكفل لهم الحياة ، فى حين أن الشعوب المتحضرة مضطرة أن تستثمر المصادر الطبيعية أولا ، ثم تصوغ ما تستخرجه منها فيما يلائم حاجاتها [١] . لهذا يجب أن نشرح وسائل الكسب المختلفة التى تستعمل فى حياة الحضر

ويعالج ابن خلدون ذلك الموضوع كما عالجه أرسطو ، ولكن ما يشرحه الفيلسوف اليونانى بايجاز كبير وتدبر وترتيب ، يشرحه ابن خلدون باسهاب واغراق عظيم فى تفاصيل لا حاجة اليها . ويرجع هذا الى اختلاف الذهنين من جهة ، فالاول منطقى قبل كل شىء والثانى يلاحظ فى وقت واحد عددا لا نهاية له من أشياء صادقة فى الغالب ولكنه لا يستطيع أن يرتبها وينظمها ، ويرجع من جهة أخرى الى أن العرب لم يتعمقوا قط فى درس الاقتصاد السياسى أو المنزلى

---

(١) السياسة . الكتاب الاول — الفصل الثالث

أما ان ابن خلدون لم يعالج موضوعه بنظام ولم يبـد فيه من الدقة والتعمق ما أبداه فى القسم الاول من مقدمته فلا يهمنا فى الحقيقة كثيراً . والذى يهم فى درسـنا هو أن ابن خلدون شعر تماماً بوجوب شرح ذلك النوع من الظواهر الاجتماعية التى تكونها نشأة الصناعات والفنون والعلوم وتقدمها ، شرحاً يمكن معه أن نفهم الحياة الاجتماعية . وهو جهد لذيذ جداً من جانب ابن خلدون يستحق أن نعطف عليه ، لانا لا نبحث عن ابن خلدون من حيث هو مؤرخ للعلوم والفنون بل نبحث عن الفيلسوف الذى يدرس كل مظاهر المجتمع وكل ما ينتجه

— ١ —

يعطى كل من أرسطو وابن خلدون للانسان الحق فى أن يستثمر الطبيعة لفائدته ، ويعلله كل منهما بنفس التعليل الذى يعلل به الآخر مع فرق واحد هو أن تعليل الاول فلسفى محض ، وتعليل الثانى يستند الى أساس دينى ، فكل من الطبيعة فى نظر أرسطو والله فى نظر ابن خلدون قد خلق للانسان الارض وكل ما تحتويه . ويزيد القرآن الشمس والقمر والكواكب كلها

يقول أرسطو : « ان تلك الوسيلة فى الحصول على الغذاء الضرورى هى بلا ريب هبة من الطبيعة لكل كائن لا منذ اللحظة الاولى لخلقه فحسب بل حينما يبلغ أشده كذلك . . . . ولهذا يسوغ لنـا بلا ريب أن نعتقد أن النباتات خلقت للحيوانات وأن الحيوانات خلقت للانسان فما يمكن استئناسه منهـا يخصص لخدمته وغذائه ، ومعظم ما هو متوحش منها — ان لم يكن كله — يمده بالاغذية وغيرها كالملابس وكثير من الاشياء النافعة . فاذا لم تكن الطبيعة قد خلقت شيئاً عبثاً أو لغير ما غاية فلا بد أنها خلقت كل ذلك لفائدة النوع البشرى » (١)

ويقول ابن خلدون : « والله سبحانه خلق جميع ما فى العالم للانسان وامتنّ به

---

(١) السياسة — الكتاب الاول — الفصل الثالث

عليه فى غير ما آية من كتابه ... و يد الانسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله من الاستخلاف » (١)

وقد يكون أبو العلاء المعرى هو الذى انفرد من بين المسلمين بالدفاع عن الحيوان والنبات ضد الانسان فقد قال مخاطباً الانسان : « ان ما تعتقد انه ملك حلال لك ليس لك فى الواقع وانك تفرض سلطانك على الحيوان تعسفاً وظلماً فهل تعتقد أن النحل تصنع عسلها لتهديه انت ؟ انها تتجشم لنفسها ذلك الجهد » (٢)

وما دام الانسان سيد العالم فله أن يتمتع به كما شاء بشرط ألا يؤذى مصالح اخوانه . وله أن يستخدم كل الوسائل لبلوغ تلك الغاية . بيد أن هذه الوسائل تنقسم الى قسمين وسائل طبيعية ووسائل اصطلاحية والاولى هى التى يلجأ اليها الرجل المتوحش ولا تنشأ عن الحضارة فهى توجد وترقى فى ظلها ولكنها ليست من صنعها

ومع أن ارسطو وابن خلدون يتفقان فى منح الانسان حق استغلال الطبيعة فانهما يختلفان فى تطبيق مبدئهما الأساسى ، فأرسطو يقر الرق و يجعله مشروعاً ، ويرى أن هنالك أناساً خلقوا ليكونوا أحراراً وآخرين خلقوا ليكونوا عبيدا ، وعلى هذا فللأولين حق استخدام الآخرين

أما ابن خلدون فلا يقر الرق الا لان الدين قد سمح به . وقد أفضى به تعليله الى أن يقرر أن استعباد الانسان ليس وسيلة طبيعية للكسب ، وأنه وسيلة

---

(١) المقدمة ص ٣١٨

(٢) وهذه أبيات الشاعر الفيلسوف بنصها :

فلا تأكلن ما أخرج البحر ظالماً ... ولا تبغ قوتا من غريض الذبائح
ولا بيض أمات أرادت صريحه ... لاطفالها دون الغوانى الصرائح
ولا تفجعن الطير وهى غوافل ... بما وضعت فالظلم شر القبائح
ودع ضرب النحل الذى بكرت له ... كواسب من أزهار نبت فوائح
فما أحرزته كى يكون لغيرها ... ولا جمعته للندى والمنائح

طارئة فقط . يقول ان الانسان حر بطبيعته(١) ، ويجب لاجل أن تسود العدالة في المجتمع وأن يتقـدم أن تكون أول غاية للاجتماع ضمان تلك الحرية واحترام الكرامة البشرية ، تلك الكرامة التي يستمدها الانسان من الله الذي استخلفه على أرضه . على أن ابن خلدون لا يطعن صراحة على الرق حتى لا يغضب المسلمين بل يكتفي بأن يؤكد أن خدمة السـيد هي مذلة وأن شهماً ذا ذرة من الاباء لا يرضى مطلقاً أن يكسب عيشه بتلك الوسيلة

ولا يتفقان كذلك في مسألة الحرب فارسطو يعتبرها من الوسائل الطبيعية للكسب ، ولكن ابن خلدون لا يعتبر الحرب ولا القيادة من هذه الوسائل ، وذلك لنفس السبب وهو أن الله لم يخلق أناساً للرآسة والامر وآخرين للخضوع والطاعة . ومن الحق أن نلاحظ هنا أن فكرة الانسانية وحقوقها عنـد ابن خلدون أرقى بكثير منها عند ارسطو

وهناك علاقة دائمة بين وسائل الـكسب وبين حالة الانسان من البداوة أو التحضر ، فهذه الوسائل في حياة البدو كثيرة محدودة جدا ، ولـكنهـا تتعقد وتكثر جدا في حياة الحضر . تتعقد حتى تصبح فنوناً حقيقية يجب تعلمها والتمرن عليهـا مدة طويلة تحت اشراف الاساتذة . والحياة الحضر في هذا الشأن خاصة صناعية بمعنى أن الانسان هو الذي يخلقها وهو الذي يدفعها للعمل ويرقيها

— ٢ —

يرى ابن خلدون أن أول وسيلة طبيعية للـكسب هي الزراعة وهي الحرفة التي تشتغل بها القبيلة متى استقرت ، وهي أيضاً أقدم حرفة للانسان لانها قريبة جدا من الطبيعة ، ولهذا يعتقد العامة أن آدم هو الذي ابتكر الزراعة

---

(١) يجب ألا يدهشنا تصريح ابن خلدون هذا فانه قاعدة السياسة الاسلامية للخلافة . أنكر عمر على أحد عماله استبداده بالنـاس فقال له : « متى استعبدتم النـاس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ؟ »

ويقول مؤلفنا انها أبسط وسيلة لانها لا تتطلب علما ولا درساً . بيد أنه فى ترتيب العلوم يذكر الزراعة من بينها . على أن الكتب التى تعنى بالزراعة لا تهم الا العلماء وهم لا يشتغلون بالزراعة مطلقا . والزراع سواء فى عصر ابن خلدون أو فى عصرنا لا يتبعون القواعد العلمية بل يزرعون الارض طبقا للتجارب التى عُرفت وتنوقلت منذ أعوام مديدة

ولا يستطيع مجتمع أن يعيش بغير الزراعة لانها قبل كل شىء مصدر الأغذية الضرورية للانسان والحيوان ثم هى أكثر المصادر انتاجا وأقلها كلفة [١] وهى منتجة بالنسبة للحكومة كما انها منتجة للزراع لان معظم الضرائب تفرض على الاراضى المنزرعة وحاصلاتها ، واذاً فيجب على الحكومة التى تعنى بأن تكفل سعادتها وسعادة رعاياها أن تشجع الزراع

ولكن الزراعة عامل فى مذلة الألى يعنون بها ، ومضرة كما رأينا بالكفاية الحربية ، وقد أورد ابن خلدون ما قاله النبى (صلعم) ذات يوم عند ما رأى السكة عند رجل من أهل المدينة « ما دخلت هذه دار قوم الا ودخله الذل » [٢] وحاول أن يفسر ذلك بان الزارع مرغم على اداء الضريبة . ولكن الى أى حد نعتقد صحة هذا الحديث ؟ لم يقل ابن خلدون شيئا عن ذلك ولكنه يتفق وجميع نقدة البخارى — الذى روى هذا الحديث — فى أنه لا ينجو من بعض الاغلاط ، هذا فضلا عن ان الزارع لا ينفرد باداء الضريبة اذ يؤديها التاجر بل الفرد العادى الذى يملك قسطاً من الثروة

بيد أن الزراعة تنتج أكثر مما يستهلك الزراع ، ثم أن للزراع حاجات لا تسدها الزراعة . ولذا يستبدلون بفاضل محصولهم بعض الاشياء الاخرى، ومن ثم تولد التجارة التى هى أيضاً فى رأى ابن خلدون وسيلة طبيعية للكسب

---

(١) يرى ابن خلدون أن الزراعة تشمل أعمال الحقول وكذلك تربية الحيوانات الانيسة واستثمار الغابات (المقدمة ص ٣٢٠)   (٢) المقدمة ص ٣٢٩

— ٣ —

لا يدرس ابن خلدون التجارة بتعمق ولا يسرد تاريخها بذكاء واسهاب كما فعل مونتسكيو وذلك لسبب بسيط هو أنه لم يعرف ذلك التاريخ ، ولأن التجارة فى عصره وفى بلده كانت تحتفظ بشكلها العتيق ولم تكن وصلت بعد الى شىء مما وصلت اليه فى العصور الحديثة من الاتساع والتعقد ، أو الى ما كانت قد بدأت تصل اليه منهما فى العالم الرومانى . ولم يعرف ابن خلدون الشركة التجارية اذ يلوح جداً كما يدل التاريخ أن الجماعات التجارية لم توجد قط فى العالم الاسلامى ، بل هى اليوم لا تزال فيه فى دور التكوين

ومع ذلك فقد لاحظ ابن خلدون أن أول شكل للتجارة كان المقايضة فى المواد الأولية وأن شراء هذه المواد بالنقد لم يقع الا بعد ذلك . وهو يحاول بهذه المناسبة أن يسرد تاريخ النقد عنــد المسلمين ، ويلاحظ بحق أن المسلمين قد نقلوا نظام النقد عن الفرس واليونان ، وأنهم لم يبدأوا بسك النقود الا فى نهاية القرن الاول للهجرة حينما وقفوا على الحضارة اليونانيــة الفارسية . ومتى أدخل نظام التعامل بالنقـد فان الانسان لا يقنع بأن يحصل من النقود ما يساوى قيمة الشىء المبيــع فقط ، بل يطمح الى تحقيق ربح من التصرف فى هذا الشىء أى فائدة ، وهو تطور عظيم فى التجارة . فالتجارة لا تسد فى الحقيقة حاجة الحصول على ما هو ضرورى للحياة بل هى تسد الرغبة فى اغتنام الثروة

عندئذ تصبح التجارة فناً . ويعرفها ابن خلدون نقلا عن الخبراء فيها بما يأتى : « فن التجارة هو عبارة عن الشراء بثمن بخس ثم البيع بثمن مرتفع » واذاً فالتاجر الحريص على مصالحه يجب ألا يجلب الى المدينة من البضائع الا ما ينفع كل السكان بصفة عامة . وفى المدينــة الصغيرة حيث تكون حاجات الترف محدودة جداً يبيع التاجر بالاخص المواد الضرورية . كذلك يجب على التاجر الحازم أن يتتبع السوق

ليختار أحسن فرصة للبيع والا فانه يخاطر بخراب نفسه

ويلاحظ ابن خلدون أيضاً أن هناك نوعين من التجارة : التجارة التى يزاولها التجار فى الداخل والتى يزاولونهـا فى الخارج ، ويشير بتلك المناسبة الى أن أثمان الحاصلات المجلوبة من البـلاد البعيدة تكون بالضرورة أغلى من أثمان حاصلات البلد الذى تجلب اليه لان التجار يضيفون الى ثمن هذه المواد الاصلى نفقات أسفارهم ومقابل كدهم ، ويمثل لذلك بالبضائع التى تجلب من السودان الى مراكش أو تحمل من مراكش الى السودان ويقارنها بأثمان البضائع التى توجد فى مكان انتاجها

ويقدم ابن خلدون كذلك ملاحظات صادقة جداً لمن يريد أن يقف على تاريخ السياسة أو الاخلاق فى عصره فيقول ان التاجر لا يمكنه مطلقاً أن يتمتع بما يغنم من الربح بل أن يحقق هذا الربح دون تأمين قوى جداً من جانب الحكومة اذ هناك خطران يهددانه دائماً ، أولهما أن سواد المشترين ليسوا أمناء ، واذا باعهم التاجر نسيئة فلا يصل الى حقه الا بعد زمن طويل ومن طريق المقاضاة . ذلك الى أنه يجب اكتساب ود القضاة أنفسهم أو كبار الموظفين بالهدايا والملق . وثانياً لان الحكومة ذاتها تطمع فى ثروة التجار أنفسهم ولا تحجم عن اغتيالها بأية حجة ، فمن الواجب اتقاء لهذه النكبة أن يستطاع الاعتماد على نفوذ رجل حاذق جداً من رجال البلاط أو عظيم رفيع المنصب

وهذا أحد الاسباب التى أدت بابن خلدون الى نفس الاستنتاج الذى وصل اليه مونتسكيو وهو أن التجارة تفسد الخلق[1] . ويوجد سبب آخر هو أن التجارة تثير الجشع وتدفع التاجر الى تلمس الربح من طريق الدهاء وبوسائل تأبى معظمها

---

(١) روح القوانين — الكتاب العشرين — الفصل الاول : « يمكننا أن نقول ان قوانين التجارة تحسن الاخلاق للسبب نفسه فى ان هذه القوانين ذاتها تفسد الاخلاق فالتجارة تصلح الاخلاق النفية . . . الخ » وفى الفصل الثانى : « رأينا فى البلاد التى لم يتأثر أهلها الا بروح التجارة ان المضاربة تغشى كل الاعمال الانسانيـة وكل الفضائل الخلقية وأن أبسط المسائل التى تطلبها الانسانية تعمل أو تعطى نظير المال

الاخلاق أو الدين . على أن ابن خلدون يلاحظ مثل مونتسكيو تأثير التجارة الحسن فى تلطيف الاخلاق الخشنة

وحكم ابن خلدون ليس عاماً فهو يقول انه يوجد تجار لا يشتغلون بأشخاصهم فى تجارتهم بالنظر الى اتساع ثروتهم وقوة جاههم فيعهدون بذلك الى المعتقين والخدم وينجون بذلك من الفساد الذى يقترن بتلك المهنة (١)

ويذم ابن خلدون الاحتكار (٢) لأنه يضر بصالح المشترين والتجار أنفسهم . ويقدم فيما يتعلق بالتجار ايضاحاً لذيذاً مميزاً جداً لعقليته فيقول ان أنفس المشترين الذين يدفعون الثمن الباهظ فى الشيء التافه تبقى متعلقة بما بذلته فلا يستطيع التاجر أن يهنأ بربحه (٣) ، وهذا أيضاً من التأثيرات الخفية للروح فى الحياة المادية

— ٤ —

والوسيلة الثالثة للكسب هى الصناعة وهى عبارة عن عدة فنون أو مهن يوجد بعضها فى الحياة البدوية لانها تسد الحاجات الضرورية مثل صناعة النسيج ولا يوجد البعض الآخر الا فى حياة الحضر التى هى نتيجة لها . فالبدوى فى حاجة لان يتقى الحر والبرد ولذا يحتاج الى الصوف ، بيد أن حياته الخشنة وتنقله الدائم يحميانه من الامراض واذاً فلا حاجة به الى الاطباء خلافا لاهل المدن

وتخلق الحضارة فنوناً جديدة تثير أيضاً فى الافراد رغبة التفكير فى شيء غير كسب القوت فيعملون بذلك على ترقية هذه الفنون . وعلى الجملة فكلما تقدمت الحضارة خلقت حاجات جديدة ، وخلقت من الفنون ما يسدها . ويسهب ابن خلدون فى تعداد الفنون المختلفة المعروفة فى المدن ويشرح كلا منها بتفصيل . ومن الممل أن نحلل كل ما يقول فى هذا الشأن وان احتوى أحياناً تفصيلات لذيذة تفيد المؤرخين

---

(١) المقدمة ص ٣٣١

(٢) و (٣) المقدمة ص ٣٣٢

الفصل العاشر

العلوم

(١) فى أن وجودها ظاهرة اجتماعية (٢) ترتيب العلوم

(٣) التربية العقلية

لم يشأ الاستاذ فلنت وغيره من نقدة ابن خلدون أن يعنوا بدرس القسم السادس من المقدمة بحجة أنه مهما كانت فائدة هذا القسم فانها تهم بالاخص من يريد أن يدرس تاريخ الآداب والعلوم عند العرب

والواقع أن هذه الفصول الاخيرة تحتوى تاريخاً كاملا للعلوم والآداب عند العرب منذ بدء الاسلام حتى القرن الثامن ، وهى من تلك الوجهة طرافة جديدة لابن خلدون اذ هو أول مسلم كتب تاريخ الحركة الادبية والعقلية للمسلمين بطريقة تكاد تكون حديثة

وقد كان الكتّاب قبله يكتفون بوضع كتب جامعة تأتى على ذكر أشهر العلماء فى فرع من العلوم ، أو جميع العلماء وجميع الآداب بطريقة عامة ، أو تحتوى فهارس لاسماء كل الكتب التى وضعت فى مختلف كل العلوم . وأشهر هذه الفهارس فهرست ابن النديم الذى ظهر فى القرن الرابع . وقد كتبوا أيضاً تاريخ مادة واحدة ولا سيما تاريخ الافكار والمذاهب الفلسفية الكلامية

ولكن أحداً منهم لم ينظر الى العلوم المعروفة باعتبارها كلاًّ يمكن درسه فى ذاته . من هذه الوجهة يشبه ابن خلدون مؤرخى الآداب فى العصر الحديث شبهاً كبيراً ،

بل يشبههم الى حد أن المدارس العصرية لتاريخ الآداب فى مصر لازالت تتخذه نموذجا وتعتبره أوثق مصدر يمكن الرجوع اليه . ولئن لم يكن لابن خلدون مع الاسف تلاميذ فى فلسفته الاجتماعية فان تأثير القسم الاخير من المقـدمة فى تطور تاريخ الآداب عند المسلمين بل فى وجوده عظيم جدا ، ولولاه ما استطاع المؤرخ التركى حاجى خليفة (المتوفى سـنة ١٦٥٨ م) أن يكتب كتابه الجامع[1] الذى يعتبر بحق عمدة كبيرة سواء فى الشرق والغرب

— ١ —

بيـد أنه اذا كان حقا أن القسم السادس من المقدمة ليس فى مجموعه فلسفة اجتماعية بمعنى الكلمة فانه مع ذلك يتضمن آراء تتعلق بها لا يستطيع أن يغضى عنها ناقد لابن خلدون ينقده من الوجهة التى نعنى بها

يسهب ابن خلدون كثيرا فى التاريخ الادبى والعلمى للشعب الاسلامى متأثرا بنفس السبب الذى دفع مونتسكيو الى أن يفيض فى الكتابين الاخيرين من « روح القوانين » فى تاريخ الاقطاع عند الفرنج . وقد درس كلاهما ذلك المبحث — الذى يعتبر اضافياً — لانه فى الحقيقة جزء من الموضوع الذى عنى به ، فابن خلدون يرى فى العلم ظاهرة اجتماعية يدرسها كما درس كل الظواهر الاجتماعية الاخرى

وكيف وصل ابن خلدون الى تلك الفكرة ؟ يقول ان العلم ثمرة « لاختلاج الفكر »[2] ومع أن الفكر فى الاصل هبة من الخالق للانسان تمييزا له من الحيوان فانه لا يتسع ولا يتفتح الى أقصى حدوده الا فى المجتمع لان العامل الجوهرى فى اتساعه هو التمرين ومن الواجب كما هو الشأن فى كل ملكة أن يتمرن الفكر مرات عدة فى موضوعات عدة ليتخذ شكله العامل . وفى المجتمع يجد الفكر ميدانا للتمرن

---

(١) كشف الظنون فى أسماء الكتب والفنون

(٢) المقدمة ص ٣٥٨

وكما أن الفكر يتوقف على الحياة الاجتماعية فانه لا ينضج تماما الا فى حياة الحضر حيث تصل الحضارة الى أعظم درجات التعقد . ويقول ابن خلدون ان للانسان ثلاثة أنواع للفهم : المميز الذى يميز به مسائل خاصة ، والتجريبى الذى يطبق على الطرق العادية للحياة كالعادات التى تتعلق بمعاملة الافراد بعضهم بعضاً ، ويكتسب هذان النوعان من الفهم بسهولة تامة ويوجدان فى حياة البدو ولكنهما يرتقيان وينتظمان فى حياة الحضر . والثالث هو الفهم النظرى الذى يؤلف العلائق بين الافكار العامة . ومن هذه العلائق يستخرج الافكار العامة التى تؤلف العلوم المختلفة . ولا يوجد هذا النوع الا فى حياة الحضر لانه من بعض الوجوه نتيجة لبعض الظواهر التى تحدث فيها . فالاضطرار الى العمل ، وتعقيد الحضارة ، والفراغ الذى يجده بعض الناس فى حياة الحضر للتفكير والتأمل ، كلها ظواهر تدفع هذه الملكة « من القوة الى الفعل » وهذا هو السر فى أننا لا نجد مطلقا علما ناضجاً فى قبيلة بدوية محضة

واذ كان وجود العلم ظاهرة اجتماعية فانه توجد علاقة بين تقدم الحضارة وتقدم العلم . ويتكون القسم الاخير من المقدمة بنوع خاص من تطبيق هذه النظرية على العلوم الاسلامية المختلفة

— ٢ —

يرتب ابن خلدون هذه العلوم ويقسمها الى قسمين ، الاول العلوم الدينية (النقلية) التى ترمى الى شرح العقيدة ووضع نظام الفرائض وغيرها ، والثانى العلوم الفلسفية (الطبيعية) التى هى ثمرة الفكر البشرى وتأملاته فى الطبيعة وما بعد الطبيعة

هذان النوعان من الدرس ضروريان لكل أمة فلا تستطيع أمة أن تستغنى عن الدين ولا عن قدر من الفلسفة الانسانية المحضة . بيد أن العلوم الدينية ، لظروف

خاصة ، اتخذت عند المسلمين أهمية كبيرة لم تتخذها فى أمة أخرى

ان القرآن والسنة نصان عربيـان لا تمكن ترجمتهما ولا سيما القرآن . ويجب على كل مسلم أن يدرسهما بنصهما ، هذا الى أن الاسلام يتناول كل الحياة البشرية روحية ومادية ، ومنه يجب أن تؤخذ القوانين فى حين أن الاديان فى الامم الاخرى لا تعنى الا بالحياة الروحية . ويلاحظ ابن خلدون ايضاً أن الشعوب الاسلامية غير العربيـة لم تترجم القرآن ولـكن الرومان واليونان عنـد ما اعتنقوا النصرانيـة ترجموا الى لغتيهم العهدين القديم والحديث

والعلوم الدينية والفلسفة فى حاجة الى علوم اضافية كالنحو واللغة والآداب للاولى ، والمنطق للثانية . واذاً فهناك أربعة أقسام للعلوم . والعلوم الدينية والفلسفية فى مستوى واحد ، لأنها قد وجدت لذاتها ولكن العلوم الدينية لها المكان الاول لانها معصومة ولانها تسد حاجات الانسان الحقيقية . ودون هذين النوعين نوع العلوم الاضافية ، وبالطبيعة تفضل العلوم الاضافية الدينية على غيرها . ويعامل ابن خلدون الفلسفة بنفس النكران الذى عامل به سادته المختلفين ، فنحن نعرف مبلغ اقدامه على تركهم وخيانتهم ومداراتهم ، بعد تمتعه بعطفهم وانتفاعه من خدمتهم . كذلك نراه فى بدء المقدمة يستند الى المبادئ الفلسفية ولا سيما ما بعد الطبيعة ليثبت معظم نظرياته ولكنه فى آخرها يطعن على الفلسفة بأسرها طعناً نهائيـا ويجاهر بأن لا فائدة منها و يقول ان الدين يسد كل حاجاتنا ويكفل لنـا السعادة الصحيحة فى حين أن الفلسفة عبث ، ويخشى أن تحيد بنا عن الطريق القويم

ثم يقول انها تفيد فقط فى شحذ الذهن ولـكن يجب ألا ندرسها قبل التبحر فى درس الدين والتدرع به من مخاطرها

فهل ابن خلدون صادق فى تقديره للفلسفة ؟ لا نعتقد هذا . فان الدين وحده لم يمده بجميع نظرياته عن الروح البشرية ، وهى نظريات استخرج منها مذهباً حقيقياً على أنه صادق حينما يطعن على السحر والـكيمياء طعنا مطلقا لا تحفظ فيـه

وهو يعتقد أن السحر علم حقيقى لأنه نتيجة لقوة الانسان الروحيـة التى شرحها فى عدة مواضع فى المقدمة . وأما الكيمياء فيرى أنهـا باطلة أصلا اذ لا علاقة لها مطلقا بتلك القوة الروحية

— ٣ —

واذ كانت الحضارة ثمرة عمل الانسان وكان الانسان عاجزا عن أن يعيش فيها دون أن يعتاد عادات المجتمع الذى نشأ فيه وأن يلم بكل الفنون والعلوم أو بعضها على الاقل ، فمن الضرورى أن يعد الانسان منذ طفولته لتلقى مثل هذه الحياة المعقدة . ووجود تربية منظمة للطفل ظاهرة اجتماعية تلائم حياة الحضر

ويشرح ابن خلدون طرق التربية المختلفة التى كانت متبعة فى المشرق والمغرب عند المسلمين فى عصره باسهاب ومقارنات تقدم للمؤرخ معلومات نفيسة جداً

على أنه يلاحظ عدم كفاية هذه الطرق ويقترح طريقة جديدة مبتكرة . وهو لا يرى أن غاية التربية هى إعداد أفراد يستطيعون تأليف أحسن حكومة كما يرى أفلاطون وأرسطو ومونتسكيو ، بل يرى فى غايتها ما يراه أساطين التربية الحديثة ولا سيما سبنسر — من أنها إعداد رجال يستطيعون العيش جيداً ، ولذلك لا يحاول أن يرتب علاقة ما بين فكرته فى التربية وبين نظام الحكومة

وهو ينقد طرق معاصريه ويحمل بالأخص على ما يتبع من الشدة فى تربيـة الاطفال وكذلك على برنامج التعليم الابتدائى لكثرة محتوياته وسوء تصوره

يقول ان الاسراف فى استعمال الشدة سواء من الوالدين والاساتذة يؤذى قيمة الطفل المعنوية والعقلية . واذا كان الانسان بطبيعته ميالا الى تلقى صنوف التربية فلم لا نستغل هذا الميل فنعلم الطفل مختلف العلوم والفنون التى يحتاج اليها ؟ ان الشدة تدفعه أولا الى أن يبغض والديه وأساتذته وموضوع درسه ، وثانياً الى أن يستعمل الحيلة والنفاق لينجو من هذه الشدة . والشدة لا تكوّن رجالا نابهين

أحراراً عاملين ، بل تكوّن أذهانا ضيقة جاهلة وأرواحا خانعة ذليلة . أليست شدة الحكومة إساءة كافية ؟ فلم نضيف اليها اساءة مقصودة تنفذ بانتظام ؟

أما كثرة المواد التى تدرس للاطفال ، ونظامها ومنهجها فانها تؤذى الرقى العقلى أولا لانها تتعدى قوة الطفل ، وثانياً لانها تثبط عزيمته

يقول ابن خلدون يجب جعل درس اللغة أساساً لكل علم . وليس المقصود أن يدرس النحو والبلاغة درساً نظريا بل المقصود درس يجب أن تكون غايته تدريب الطفل على أن يجيد التعبير عما فى نفسه وأن يفهم ما يقصد وما يقرأ . والنحو والبلاغة فى نظر ابن خلدون كما هما فى نظر سبنسر نوع من فلسفة اللغة ولهذا يجب ألا نعلمهما للطفل الا متى بلغ أشده

يقدم ابن خلدون تلك النصيحة لأنه رأى بعض اللغويين المتمكنين من مادتهم لا يحسنون التعبير عما فى أنفسهم بطريقة صحيحة . ولكن القصور عن التعبير ليس قصوراً فى التفكير

يقول ابن خلدون أيضاً انه من العبث أن نعلم الاطفال المنطق كى نعودهم التفكير الصحيح لان المنطق ليس الا وصفاً للملكة المفكرة (اختلاج الفكر) وطرق تعليلها وهو نوع من التاريخ الطبيعى لتلك الملكة ، والأفضل أن يدرس ذلك التاريخ عند ما يصل الفكر الى نضجه

وليس من مبرر لعادة شائعة فى جميع الاقطار الاسلامية تقضى بحفظ القرآن فى بدء كل تعليم . ويظن القائلون بهذه الطريقة أن حفظ القرآن منذ الطفولة يعود التلميذ أن يتكلم وأن يكتب بلغة فصيحة جداً ويحميه من شر الرذائل كلها

وليس الامر كذلك فكل يعرف أن القرآن كلام الله ، وأنه يجب ألا نقلده واذاً فتأثيره فى اللغة باطل . أما تأثيره المعنوى فانه يكون أبعد أثراً اذا فهم الطفل ما يقرأ . ولهذا يفضل جداً لمصلحة الطفل ذاته ، واجلالا للقرآن ، ألا يبدأ ذلك الدرس الا حينما يصل الطفل الى درجة معينة من التفكير

وليس ابن خلدون أول من نقد هذه العادة فهو يذكر رأى القاضى أبى بكر ابن العربى ويوافق عليه . بيد أنه يقول : انهما لن يفلحا فى تغيير هذه العادة لان العادة طاغية مستبد

أما بالنسبة للعلوم التى يجب تعليمها فيرى ابن خلدون وجوب تدريسها بادئ بدء باللغة الاصلية لان الدرس بلغة أجنبية ليس الا نصف درس ، والعلماء الاجانب الذين يدرسون بالعربية لا يصلون الى حسن التعبير ، لا بلغتهم الاصلية ولا باللغة العربية . ويقول طبقاً لمبدأ ذكره فى الفصل الذى تكلم فيه عن الفنون وهو أنه لا يستطاع الحذق فى فنين معاً : انه لا يستطاع معرفة لغتين معرفة جيدة

ويجب على الاستاذ أن يفرق بين العلوم الاضافية والعلوم التى تدرس لذاتها ، ولذا يجب عليه ألا يرغم تلاميذه على التبحر فى الاولى ، فان تلميذا يريد التبحر فى النحو مثلا قد يفنى حياته دون الوصول الى بغيته . بيد أنه يجب أن يلم ببعض العلوم الاخرى الى حد ما . يقول مؤلفنا علموا تلاميذكم المبادئ العامة الضرورية للعلوم الاضافية فاذا أراد أحدهم أن يتخصص فى احدى هذه المواد فاتركوه وشأنه لأن واجبكم ليس اعداد الاخصائيين وانما اعداد التلاميذ ليكونوا كذلك

ومن الضرورى لتنفيذ تلك المهمة بنجاح أن ندرس طبيعة الفكر البشرى وتطوره من الحداثة الى الفتوة فبذلك نستطيع أن نتمشى معه ونرى وجوب البدء بتعليم الاطفال أعم القواعد وأسهلها فيصلوا بذلك الى معارف أصعب واكثر تعقدا

أليست هذه الفكرة الاخيرة تذكرنا بفكرة بستالوتزى فى هذا الشأن ؟ لا ريب فى أن ابن خلدون لم يتعمق فى بحث مسألة التربية ولم يعالجها الا عرضاً . بيد أن ذلك الدرس الموجز يبين أنه كان ذا كفاية مدهشة فى فهم ماذا يمكن أن تكون التربية وفى تنظيم تثقيف أذهان النشء

يدرس ابن خلدون بعد ذلك تاريخ اللغة العربيـة وتاريخ آدابها ويصل فى هذا البحث الى استنتاجات تستحق أعظم عناية من المستشرقين الذين يدرسون

هذه المادة . فالافكار التى يبديها بالنسبة للعلائق بين لهجات العرب المعروفة فى المدن وفى الصحارى وبين اللغة القديمة ، ومقارنته الجمة الصدق والنضج بين الشعر العربى فى المشرق والمغرب ، ونظريته فى أن اللغة العامية لها أو يجب على الاقل أن يكون لها ، نحو خاص و بلاغة خاصة وكل ما تزدان به لغة من الجمال الادبى ، وأن اللغات العامية ثمرة للتطور الطبيعى للغة القديمة : كل ذلك يرفع ابن خلدون الى صف علماء العصر الحديث . على أنه ليس من بحثنا أن ندرس هذه الفصول وأن نحللها .

خاتمة

قال ابن خلدون : « وقد كدنا أن نخرج عن الغرض وعزمنا أن نقبض العنان عن القول فى هذا الكتاب الاول الذى هو طبيعة العمران وما يعرض فيه وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية ولعل من يأتى بعدنا ممن يؤيد الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا فليس على مستنبط الفن احصاء مسائله وانما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً الى أن يكمل والله يعلم وأنتم لا تعلمون »

بهذه العبارة يختتم ابن خلدون مقدمته . ولكن الطريقة التى رسمها لم يتبعها الشرقيون كما لاحظ دى بوئير . وقد تأيدت سيادة الشعب التركى — التى بدأت فى عصر ابن خلدون بتوطيد دعائمها فى العالم الاسلامى — نهائياً بافتتاح مصر قبل ذلك بقرن . وسحق الفاتحون العلوم والفنون فى طريقهم ، وزالت كل ثمار الحضارة الاسلامية ذات البدائع الجمة أينما وطئت أقدامهم . ورأيى أن السبب الجوهرى فى اضمحلال الدولة العربيــة ولا سيما اضمحلال العلوم والآداب العربية كان بلا ريب تغلب الجنس التركى

ففى إبان هذا التغلب فرت الآداب والعلوم من اضطهاده لاجئة الى مصر . ويوضح تاريخ الآداب بمصر فى القرنين الثامن والتاسع (من الهجرة) ذلك بجلاء . ولا يعترض علينا بأن ملوك مصر فى ذلك العصر كانوا تركا فقد كانوا كما قلنا فى الفصل الاول ، تركا فى الجنسية ولكن مصريين فى التربية والحضارة . هذا فضلا عن أن تأثير الملوك فى الامة المصرية وفى أعمال عبقريتها الحقة كان ضئيلا جدا لا سيما اذا قارناه بالتأثير العظيم الذى كان للامة المصرية فى الفاتحين لها وفى سادتها ، وهو تأثير ينم عن حياة وشخصية عظيمتين ، والدليل على ذلك موجود فى تاريخ مصر أولا ، وفى أن مصر لم تتلق قط علمــاً ولا فلسفة بل دينــاً — ولا سيما

النصرانية — الا طبعته بطابعها أو « مصرته » اذا صح التعبير[١]

وانى أعتقد أنه يكاد يكون مؤكداً أن الترك العثمانيين لو لم يقفوا سير الحركة العقلية فى مصر[٢] مدة طويلة لكان الذهن المصرى من تلقاء نفسه ملائماً للاذهان الاوربية فى الأعصر الحديثة ولاستطاع أن ينال — بل أن يقدم — قسطه من الرقى العام للحضارة

ولكن سيادة الترك كانت عقبة كؤودا فى سبيل ذلك التقدم . فنامت مصر بينما خطت أوربا خطوات كبيرة ، ولم تستيقظ الا بتأثير الحملة البونابارتية المبارك ، فنهضت واحتكت بالاوربيين الذين غدوا اساتذتها . وانى أعتقد بمنتهى اليقين أن تأثير أوربا ، وفى مقدمتها فرنسا ، سيعيد الى الذهن المصرى كل قوته وخصبه الماضيين

ليس من المدهش اذاً ألا يصادف عمل ابن خلدون الهامّ ممن جاءوا بعده من يستأنفه أو يغيره أو يكمله وأن العالم الاسلامى لم يعرف شيئاً من الفلسفة الاجتماعية الا هذا الاساس الذى وضعه ذلك الذهن الضليع المتوقد . ولم تتقدم المباحث الاجتماعية الا فى أوربا حيث وصلت الى ما وصلت اليه اليوم من الرقى

ونحن لم نرد أن نعطى ابن خلدون فى تاريخ المباحث الاجتماعية مرتبة أرفع مما يستحق . بل لقد اجتهدنا أن نقدر بالضبط ما استحدثه ، وتحرينا بالدقة ما هو مدين به لغيره ، وما ابتكره غيره قبله فى الموضوع الذى عالجه . وقد كانت غايتنا الجوهرية هى أن نُعرّف كل من يعنى بالمباحث الاجتماعية سواء فى مصر أو أوربا بمفكر لا يعرفه جيدا سوى المستشرقين مع أنه خليق بمعرفة العلماء الذين يعنون اليوم بمباحث لاحظ هو أهميتها وفائدتها أيما ملاحظة

---

(١) نعرف طرافة المدرسة الاشراقية السكندرية

(٢) يجب أن نذكر الفظائع التى ارتكبها سليم عند مقدمه

تم كتاب فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

ابن خلدون

مؤرخ الحضارة العربى فى القرن الرابع عشر

رسالة للاستاذ فون فيسندنك نشرتها مجلة الدويتشه رونتشاو الالمانية فى عدد يناير سنة ١٩٢٣

وترجمها عن الالمانيـة

محمد عبد الله عنان

IBN KHALDOUN

Ein arabischer Kulturhistoriker von 14. Jahrhunderts

Von. O. G. Von Wesendonk

Deutsche Rundschau, Jahrgang 49, IV.

— ١ —

دهم الاسلام فى القرن الرابع عشر انقلاب عظيم الشأن فقد انتهت الحروب الصليبية بخيبة تامة وانهارت فى الوقت نفسه دعائم الخلافة فى بغداد تحت أقدام المغول ، فنهضت أسرة الايوبيين الكردية التى تولت عرش مصر لقيادة العالم الاسلامى وخلفتها فى ذلك أسرة المماليك التركية التى أقصت الجيوش الصليبية عن الاراضى المقدسة نهائياً وردت هجمات المغول نحو الغرب

واعتنق خلفاء جنكيز خان الاسلام بسرعة ، وبرزت من بين الانقاض العدة للدولة المغولية دولة التتار الروسية فكان قيامها رمزاً لصولة الاسلام . وكذلك وثب الاسلام فى الشرق الأوسط فى أثر المغول ، ثم نهض تيمور يحاول فتح العالم ، ونهضت معه الدولة العثمانية التى دفعت حدودها فى القرن الرابع عشر الى أدرنة وقضت على دولة الصرب فى موقعة اضرل ومن ثم اكتسحت دولة البلغار . وأسس خلفاء تيمور فى القرن السادس عشر بالهند دولة المغول العظيمة التى أزهرت فى ظلها شعوب خاملة أيما إزهار حتى عملت فرنسا وانجلترا على تقويض صروحها بما بذلتاه من الجهاد فى سبيل اغتصاب الهند . وكان للاسلام أيضاً منعة وصولة حينما كان مماليك مصر يشملون الخلافة برعايتهم ، بل لقد نال ذلك الاسلام فوزاً باهراً فى القرن التاسع عشر فى الصين وفى أرجاء أفريقية

وكانت منطقة النفوذ الاسلامية فى الغرب خلافة قرطبة الاموية التى أسسها الامير عبد الرحمن الاموى عقب انتصار أبى العباس السفاح أول خلفاء العباسيين على مروان الثانى . واستطاع ملوك الطرائف أن يقاوموا الاسبان زمناً بمؤازرة الدول البربرية التى قامت على دعائم العنف والبطش كالدولة المرابطية التى نشأت فى الصحراء ودولة الموحدين التى نشأت فى بلاد الشوس . بيد أن تلك الدول اضمحلت وعفت آثارها قبل القرن الرابع عشر ، ولم يبق بالاراضى الاسبانية سوى

فرع من النصريين يرعى فى غرناطة مهدا للفنون والعلوم والآداب، ولم يبق كذلك بيد سلاطين مراكش وبنى مرين سوى بلاد ضئيلة فى الجنوب مثل رنده، وتفككت عرى دول المرابطين والموحدين الزاهرة . ونشأ على أنقاض بنى مرين ملوك فاس، بنو حفص أمراء تونس وبنو عبد الواد أمراء تلمسان، وعدة أمراء صغار ورثوا ملك الدول البربرية الكبرى، حتى كان لكل بقعة أو مدينـة مهمة أميرها الخاص يحارب جاره أو رئيسه المزعوم . بيد ان افريقية الاسلامية لم يعتورها عارض من عوارض ذلك الانحطاط الذى كان الغرب وقتـئذ يتخبط فى ظلماته اذ أنها بالرغم من اضمحلالها كانت أعرق حضارة وتفكيرا وتربية

ففى تلك الآونة التى أخذ ينهار فيها سلطان الاسلام ولد بتونس مؤرخ هو احدى تلك الرءوس المفكرة المبتدعة فى التاريخ العربى الفكرى . فى سنة ١٣٣٢ اكتحلت عينا أبى زيد عبد الرحمن بن خلدون فى تونس برؤية ضياء العالم . ومنذ عهد عقبة القائد الشهير الذى كان الفرنسيون أول من دنس مسجده كانت افريقية (وهى الاسم العربى لتونس) مهدا للعلوم والمعارف، وقد حافظت حتى العهـد الاخير على الاستئثار بذلك الفخر أشد المحافظة . على أن هيبتها السياسية كانت قد تقلصت سراعا منذ أمد طويل فقد اغتصب الأغالبة ولاية تونس نحو سنة ٨٠٠ م وأقاموا دولتهم على أسس العنف والقوة كما انتزع ابن طولون الذى عينه العباسيون حاكما لمصر سنة ٨٦٨م ولايتها منهم وأسس بوادى النيل دولة مستقلة. وتسربت من هاتين الدولتين نزعة الى التوسع والفتح فى مناطق البحر الابيض فبسط الاغالبة سيادة الاسلام على صقلية وسردانيا وهددوا رومة وعاثوا فى سواحل ايطاليا وبروفانس ونفذوا الى وادى الرون شمالا حتى سقطت جنيف فى أيديهم فعلا، ولعل الاغالبة قدروا فى صراعهم الانتقام لهزيمة عرب الاندلس على يد كارل مارتل . كذلك قامت فى افريقية دولة الفاطميين الشيعية التى كان قيامها على يد عبيد الله الاسماعيلى المهدى حادثة مدهشة فذة فى حوادث التاريخ . على انه

سرعان ما انقضى العهد الذى كان الاسلام ينفذ فيه الى أقطار الفرنجة والذى استطاع فيه مغامر كعبيد الله أن يناهض خلافة بغداد مناهضة خطرة

ونشأ أمراء بنى حفص على أنقاض دولة الموحدين التى سادت أشتات المنطقة الغربية زمناً قصيراً وتوطدت دعائم ملكهم بتونس ، وكان كبيرهم شيخ هنتاتة أبو حفص الذى كان قد عينه الموحدون حاكما لاشبيليه والاندلس الغربية ، وعمه أبو زكريا حاكم افريقية الذى استقل بولايتها سنة ١٢٨٨ . ولم يك لقب السلطان وقت مولد ابن خلدون الا صورة براقة فى غير البلاد التى افتتحها الاتراك . وكانت السلطة الحقيقية فى يد رجال من البطانة والحكام طالما ثاروا على ملوكهم . وفى عهد بنى حفص أخفق لويس التاسع ملك فرنسا فى الحرب الصليبية السابعة

وينتسب مؤرخنا الى أصل من أصول حضرموت فى جنوب بلاد العرب . وكان جده قد استقر أولا بمدينة قرمونة ثم انتقلت أسرته الى أشبيليه حيث سمت آمالها وأمنياتها وفاز أفرادها بمناصب هامة فى ادارة الحكومة والجيش ولبثوا يشاطرون هنالك مصير الدولة المتقلب . فلما تقوضت دعائم دولة الموحدين هاجرت الاسرة الى سبته . ولما سطع نجم أبى حفص رحلت الى تونس واتخذتها مقاماً لكى تستظل فى منفاها بحمايته ، وتقلد جد المؤرخ وظيفة الحاجب (رئيس الوزراء) للامير أبى حفص ثم صار وزيرا لخلفه المستنصر . أما أبو المؤرخ أبو بكر محمد فانخرط فى سلك الجندية أولا غير أنه ما لبث أن تفرغ لدرس العلوم واختص بدرس الشريعة فى عصر أزهر فيه درسها حتى صار من كبار فقهائها وعلمائها

ففى تلك البيئة ، وفى مهد هذه التقاليد نشأ عبد الرحمن . وكان من الواضح بادىء بدء أنه سيعتنق الحياة الحكومية . ولم ترق له الحياة العسكرية فانكب على طلب العلم بشغف أودعه فيه أبوه ، والفى فى تونس ومكاتبها الشهيرة وعلمائها الاقطاب فرصة يانعة للاتقان . وكانت معاهد العلوم الاسلامية فى ذلك الحين تفيض على طلابها من عذب مناهلها أيما افاضة ، وكانت التربية الاسلامية قد

اتخذت فى ذلك الحين أيضاً صبغة مدرسية تامة ، ولكن ميدان التعلم بقى شاسعاً مترامى الاطراف مثلما كان فى الغرب بالرغم من سيادة الميول المحافظة وضغطها . وقد عصف ذلك بنقائص عقلية مصفدة فأدى الى أن يتخذ « الاجماع » وهو التوفيق بين الآراء العلمية المختلفة أهمية خاصة وان تعتور العقائد الثابتة تغييرات عديدة . ولما كان ارتباط الشريعة الاسلامية بالدين شديدا فان العلوم القانونية لم تتعد حدود التفكير المدرسى الدينى . ولكن ذلك لم يمنع تسرب نفوذ المدنيات الاجنبية الذى كان ينمو كلما اخضعت شعوب جديدة رغم اشتداد حملات المدرسة المحافظة . ونشأت فى ظل الدولة العباسية تلك المدنية التى تعرف بالمدنية الاسلامية . وكان لامتزاج الحضارة الاسلامية ببقايا المدنيات القديمة ولا سيما بتلك التى برزت من مدينة حران السورية أهميــة خاصة فمنها كانت تتسرب بدائع الحضارة اليونانية الى نظم القرن التاسع ، وكذلك كان تأثير مدرسة جندسابور البـاهرة فى فارس وهى التى كان الملك العظيم كسرى انوشروان يدعو اليها منذ عهـد يوستنيان تلاميذ أفلاطون المنفيين من أثينا . ولم يستطع مفكر ان يبتدع شيئاً جديداً يضيفه الى ثمرات الحضارة القديمة كما عرفت منذ عهد المأمون العباسى ، بل قلما نبغ مفكر حر كابن حزم قبل انفجار ثورة المرابطين المتعصبين ، وان كان فلاسفة كابن رشد وموسى بن ميمون وابن الطفيل نبغوا فى عهد الدولة البربرية ونشروا تلك الافكار التى تأثرت بها أوربا فى القرون الوسطى أيما تأثير

وتأهب ابن خلدون لدرس العلوم والمعارف أهبة أعجب بها أساتذته ودرس الشريعة ومشكلاتها العويصة على نمط التقاليد الاندلسية . وكانت أساليب قرطبة الشهيرة لدرس العلوم الدينية لم تزل حتى القرن العاشر أبدع الاساليب وأحبها ، وكان المسلم الاسبانى لا يكتفى بدرس النظريات المجردة ولا يقنع الا بالتطبيق العملى فسلك ابن خلدون تلك الطريق ، وما كاد يختتم دروسه الحارة المستفيضة التى شفعها بحفظ القرآن ودرس الكتب المعتبرة وامهات الرسائل حتى دخل ميدان

الحياة العملية وهو فتى لم يجاوز العشرين من عمره ، فعين أميناً (سكرتيراً) للسلطان ابى اسحاق الذى استولى على عرش تونس بعد أن هزم الامير ابو الحسن المرينى فى القيروان سنة ١٣٤٨ . على ان اضطراب شئون بنى حفص وكفاحهم المستمر ضد من ناوأهم من متغلبى النواحى المجاورة لملكهم حمل ابن خلدون على ان يفكر فى البحث عن العمل فى بلد آخر فسافر الى فاس وتقدم الى السلطان ابى عنان المرينى فعينه أميناً لشئونه . وكانت فاس — التى لا تزال الى الآن مهد الدعوة الى درس الشريعة بالاساليب المحافظة لعهد بنى مرين — مركزا ممتازا لبث العلوم والمعارف . وانتهز ابن خلدون الذى سبر بذكائه غور المعترك السياسى فى ذلك العصر الفرصة لان يعقد روابط علمية هامة . على أنه سرعان ما اضطر الى أن يعانى تقلبات البلاط الاسلامى ومفاجآت السياسة فان علائقه بأمير بجاية الحفصى جعلته موضعاً للريب فقبض عليه وأودع السجن . فلما توفى السلطان أبو عنان أطلق القائم بشئون الدولة سراحه وأعاده الى منصبه . ثم رقاه السلطان الجديد أبو سالم أميناً لديوانه ورئيساً لمجلس شوراه . ولكن الخلاف دب بينه و بين الوزير عمر الذى تجرد لمناوأته ، فلما أضنته المنازعة والمقاومة اعتزم مغادرة فاس ورحل الى غرناطه التى كان ملكها محمد الخامس قد عينه المرينيون بتدخل ابن خلدون حاكما لرنده احدى ولاياتهم كى يجعلها قاعدة للعمل على استعادة ملكه . وهنالك ارتقى ابن خلدون الى أسمى المناصب وانتدب سفيرا الى أشبيلية ليصادق على معاهدة صلح عقدت مع بطرس القاسى ملك قشتالة (ألبة والقلاع) . ولكن سرعان ما ثار الخلاف بينه و بين الوزير ابن الخطيب وهو السياسى الحازم والمؤرخ البارع الذى ما زالت مؤلفاته للآن أصدق مصدر لتاريخ الدولة النصرية . فاضطر ابن خلدون الى مغادرة غرناطه التى بهرته علومها وفنونها الزاهرة بالرغم من تدهورها السياسى ، وعاد الى أفريقية وانتظم فى خدمة الامير عبدالله الحفصى حاكم بجايه . فلما قتل عبد الله ابن عمه الامير أبو العباس حاكم قسنطينة واستولى على بجايه التحق

ابن خلدون بخدمة السلطان أبى حموم حاكم تلمسان أحد أمراء بنى عبد الواد وسعى لديه فى العمل على انتزاع بجاية من أبى العباس مؤكدا له تعضيد قبائل عدة وعقد بينه وبين أبى اسحاق أمير تونس محالفة هجومية . ولكن ذلك المشروع انهار لان أمير تلمسان اشتغل بخلافه مع عبد العزيز المرينى سلطان فاس فسعى ابن خلدون فى تركه واستأذنه فى السفر الى غرناطه . وفى أثناء مسيره قُبض عليه بأمر سلطان مراكش ثم أطلق سراحه بشفاعة أبى حموم . فأقام فى فاس حتى توفى عبد العزيز ونشب العراك بين الطامحين الى عرشه ، ثم عاد الى غرناطة

وهنا يبدأ عهد جديد فى حياة ابن خلدون يتفوق فيه الدرس والبحث العلمى على مهام السياسة والدولة . لم يقم الا قليلا فى غرناطة حتى اتهم بالاشتراك فى التآمر على خصمه ابن الخطيب . فعاد الى تلمسان والى خدمة أميرها مرغماً متألماً ثم عهد اليه الامير بأن يسعى فى استمالة بعض القبائل العربية القوية فانتهز الفرصة للفرار وأقام أعواماً أربعة فى قصر منعزل تحفه السكينة المقدسة ، وهنالك بدأ كتابة مؤلفه التاريخى العظيم

واذ كان وضع هذا المؤلف يتطلب المراجعة فى مكتبة عظيمة فقد سافر ابن خلدون الى تونس حيث رحب به السلطان أبو العباس وأكرم مثواه وقدر مشروعه العلمى بالرغم من دسائس البلاط والبطانة ، ولكن ريباً معيناً حمل السلطان على أن يقصيه عن جانبه وأن يدفع به الى البعثات والرحلات المتكررة حتى أن المؤرخ لم يجد شيئاً من الحرية التى كان ينشدها لاتمام مشروعه العلمى فانتحل الحج عذرا للسفر واستقل مركباً الى مصر فى سنة ١٣٨٢ م فرحب به طلبة العلم هنالك و بدأ القاء محاضراته فى جامعة الازهر الطائرة الصيت عندئذ ، ثم عين أستاذا للتعليم فى ذلك المعهد العالى . وأخيرا أسند اليه منصب قاضى قضاة المذهب المالكى . ففى ذلك المنصب تجرد ابن خلدون لمحاربة البدع الدينية والخروج على الفرائض فثار عليه جماعة من المتعصبين الذين تأثرت مصالحهم الشخصية بتشدده وأضمروا له العداوة

والبغضاء . وأراد الشعب القاهرى — ذلك الشعب المرح المولع باللهو الذى وصفت لنا قصص الف ليلة وليلة كثيرا من صوره وعواطفه فى عهد المماليك — أن يتخلص من المغربى الاجنبى . فاستقال المؤرخ من منصبه وتفرغ الى الدرس ثانية . وذهب ليقضى بقيـة أيامه فى قرية من أعمال الفيوم فى سكينة لم تتخللها سوى رحلة الحجـاز لقضاء مناسك الحج . وفى سنة ١٣٩٩ م عين ابن خلدون قاضيا للقضا مرة أخرى فعاد الى سابق جهوده فى الاصلاح حتى توفى معضده وصديقه السلطان برقوق سنة ١٤٠٠ م ففقد منصبه مرة أخرى

وكان مماليك مصر قد اعتبروا أنفسهم حماة الاسلام ضد المغول منذ انتصار المظفر كوتوس على هولاكو فى عين جالوت بالشام سنة ١٢٦٠ ، واقتاد قائده الشهير بيبرس الذى انتزع أنطاكية من الصليبيين سنة ١٢٦٨ شخصا زعم أ من سلالة العباسيين يسمى أبا القاسم احمد واعترف به رئيسا روحيا . فلما اعتنق المغول الاسلام ذكا التنافس بينهم وبين المصريين الذين استأثروا بتراث العباسيين وحمايتهم . وتأثر تيـمورلنك بذلك التنافس فظهر فى سوريا سنة ١٤٠٠ م على رأس أجناده التتار غازيا لدولة تيموجن . فهرع الى لقائه السلطان فرج واصطحب معه ابن خلدون . ولـكن القتال لم ينشب بين التتار والمصريين اذ نمى الى السلطان ان القلاقل دبت فى أنحاء مصر فعـاد أدراجه الى القاهرة تاركا السوريين الى قضائهم . ورفضت الحامية المصرية فى دمشق التى كان تيمور لنك يحاصرها أ تفاوضه ، فانسل ابن خلدون سرا الى المعسكر التترى وقابل تيمورلنك وقدم الب القسم المتعلق به من تاريخه العام . ثم أوفده الفاتح الى القاهرة مع نفر من العلماء . وبعد اتجـه تيمور الى الكرج والاناضول حيث هزم بايزيد العثمانى فى انقره فى ٢٠ يوليو سنة ١٤٠٢ م شر هزيمة وأسره ، عاش ابن خلدون فى القاهرة عالما وفقيها ضليعا وعين مرارا أخر فى منصب قاضى القضاة حتى توفى فى الرابعة والسبعين من عمره فى ١٥ مارس سنة ١٤٠٦

— ٢ —

من شاء أن يفهم مؤلف ابن خلدون وأن يدرك سر عبقريته وابتكاره فعليه أن يتلمس ذلك السر فى حياة المؤرخ وأقواله المقترنة بحوادث حيـاته وتقلباتها ، وأدوار رفعته ومحنته ، اذ من القواعد الثابتة أن يجرى تطبيق العمل على النظريات، وان هذه ترجع الى ظروف الحيـاة اليومية . على أن ابن خلدون لم يتجشم كبير عناء فى ذلك التطبيق لان ما أخرج للناس بعضه مستمد من رسوخ قدمه فى العلم وذكائه الخارق فى النفـاذ الى أغواره ، وبعضه مستمد من مشاهداته وملاحظته للمؤثرات التى تتأثر بها عادات الشعوب وأخلاقها ، وبعضه أثار اضطرابا فى أعماق نفسه: فقد رأى ودرس كل شىء ، ولم تخمد نار فؤاده الملتهب ، أو تهدأ ثائرة حياته الحافلة بمختلف الحوادث الا بعد أن ارتوى من مناهل المشرق وألم بمعارفه وأغدقت عليه مصر والمغرب من كنوزهما أيما اغداق . كان هوى العلم وظمأ المعرفة يدفعانه الى اختبار الامور وتمحيص الحقائق ، وقد نبـذ غمار الحياة السياسية ليغوص فى بحار الدرس ويعالج صنوف التأليف ، وما كاد يتنفس نسيم الراحة حتى برز الى ميدان الاختبار والتحصيل العملى . وللسنين الاخيرة التى قضاها ابن خلدون بمصر مزية خاصة ، فقد تولى هنالك منصب قاضى القضاة مرارا غير حافل بما كان يثيره الخصوم فى وجهه من المتاعب والصعاب ، فلم تثنه دسائسهم أو يخيفه نضالهم بل سرعان ما تبين السلطان علمه وفضله حتى دعاه الى القضاء فلبى الدعوة . ولم تدفع المؤرخ الى تقلد مناصب السلطة والجاه عوامل مادية بل كان الدافع شغفه بتحقيق المعارف النظرية فى عالم الحقائق الوحشية واثباتها بالتجارب الحسية . ولذلك المزج بين العلم والحقيقة العملية أثر ظاهر فى مؤلف ابن خلدون ، بل هو منشؤ البراعة الرائقة التى امتاز بها المؤرخ بعد أن ألقت به غمار الحوادث الى خدمة كل ملوك عصره فى افريقية والاندلس . على أننـا نلاحظ انه لم يجد ثمـة مجالا يتسع فيه

الاعراب الحق عما فى نفسه وسريرته . كان ابن خلدون اذا عنى بمسألة سياسية يحرص على ألا يتكبد فى نجاحها أقل غرم ، وكان عرضة للتأثير والاستمالة ، بعيدا عن حياكة الدسائس . وكان الاخلاص والثبات على المبدأ أهم صفاته . وكان اذا ما جنى ثمار عمله يجنيها بمهارة خارقة لم تتوفر فى رجل من معاصريه . وقد نظم لمؤلفه معيناً لا ينضب من العلوم والمعارف التى كان يستقيها من جميع المصادر ، من الكتب العديدة ، ومن كل مصدر أو شخص احتك به ، من كل مسافر أو تاجر أو موظف . وكانت هذه المصادر تتقاذفه من كل ناحية فيعيها و يصوغها فى قالب فنى رائع الفصاحة . وكان اماما للغة لا يترك فرصة تعرض لصقل عبارته الحضرمية ، نخورا بعبارته العربية النقية . وقد تكللت جهوده فى ذلك السبيل بالنجاح الباهر فقد كتب مؤلفه بالرغم من سرعة وضعه بأسلوب بديع وبيان ساحر

من ذلك المعترك شاد ابن خلدون حصناً شامخاً من العلم المتين والابتكار المطبوع . رغب المؤرخ المغربى عن المعرفة العامة الشائعة وأبى الا أن يشق لنفسه طريقاً حادثة لم تطرق من قبل فى عرض الوقائع والنتائج التاريخية ، نسّقها بأسلوب طريف خاص به . وان فى لهجة التشاؤم السائدة فى اسلوبه ، وطريقة تدليله ، لحجة دامغة على أن الظروف العملية للعصر الذى عاش فيه قد أقنعته بانحطاط الحياة العامة للفرد والدولة وانهيار دعائمها . كان المنظر الخارجى للقصور المغربية براقا خلابا تزهو فيه الفنون والعلوم والآداب ، ولكن سلطان الاسلام فى المغرب كان يسير الى التفكك والاضمحلال سيرا سريعاً مستمرا ، وكان البربر الذين تولوا الزعامة فى الغرب مكان العرب قد وصلوا عندئذ الى ذروة مجدهم ، ووصلت القوة القاهرة التى استأثر بها المرابطون والموحدون حيناً الى نهايتها ، وألفى ابن خلدون ذلك الاضمحلال الذى كان يرقبه بعين ثاقبة محوطا بسياج من أنقاض السيادة الغابرة ، فكان يتألم لتداعى صروح الهيبة العربية أيما تألم . ولم يرق له أو يرضه مدفوعا بالنزعة القومية ان تتقدم الشعوب التركية الى زعامة الاسلام فقد كانت

عربية ابن خلدون أشد فى ثمار التحصيل الفنى والتأثير النفسى . ولا يعترض على ذلك بانتسابه الى أصل عربى نزح الى الاندلس فان الدماء العربيـة انسابت الى عروق الغرب . وابن خلدون عربى اندلسى صميم

وعلى ذلك فهو رأس مبتكرة ومثل أعلى فى الآداب العربيـة . وقد اعتبر بحق أنه امام لمدرستى ميكيافيللى وفيكو . ولئن كتب ابن خلدون تاريخ الرومان واليونان والقوط وألم بذكر الفرنج وتحليل نفسيتهم فان العالم الغربى يضع اعتباراته دون سواها مما تداوله العالم الاسلامى موضع الاحترام ، فقـد رفض منها الجانب الخرافى وتحرر من أصفاد التقاليد الاسلامية فى درس شئون الدولة والادارة وغيرها

وقد حرر ابن خلدون ذهنه كذلك من القيود الفكرية التى ارتبطت فى عصره بالعقائد العربية الصحيحة وكان آخر نجم سطع فى سماء التفكير الحر . بيد انه يجب ألا نقع فى نفس الخطأ الذى ارتكبه ابن خلدون وهو المبالغة فى تقدير النزعة الجنسية . ان بين أعلام الآداب العربية رجالا ينتمون الى شعوب مختلفة وان صولة اللغة العربية بعيدة الأثر حتى فى نفس الشعب العربى الصميم ذاته ولا غرو فهى أصل دين عالمى هو الاسلام ، بل هى أعرق فى ذلك مما كانت عليه اللغة اللاتينية بالنسبة للنصرانيـة لان المامها بالشئون الروحية وحياة الزهد والتقشف اكثر اعتدالا وروية ولذا كانت مؤثراتها أبلغ وأنفذ . كان كل مسلم متوسط التربية ملما على الاقل بأصول اللغة التى نزل بها القرآن ، وكان كل من يعنى بدرسها يحاول ان يمتلك ناصيتها وأن يكتب بها وينظم . وكان متوسط التربية فى الشرق أرقى بكثير منه فى اوربا فى القرون الوسطى . ولئن قيـل بان المغول لم يسحقوا نظم التربيـة والمعارف العامة تماماً فان عواصف العصر المغولى وما جرته من الويل كانت لهـا آثار بعيدة الغور

وقد كانت الحوادث العاصفة التى شهدها ابن خلدون أو اشترك فيها دافعاً له

الى أن يتلمس من خلالهـا عوامل ارتفاع الدولة أو سقوطها . ويرى المؤرخ ان الحوادث التاريخية تعرض حالة ثابتة . ومع اعترافه من الوجهة النظرية بامكان انحرافهـا فان افتراض ذلك لا يتعدى ثبوت الحوادث السياسية ، وهى حالة لم توجد فى نظره . أدت به ملاحظاته ومشاهداته الى أن ينكر صراحة ثبوت الحالة السياسية ، وأن يرى أمامه مقياساً ثابتاً للرفعة والهبوط . وفى رأيه أن سلطان أسرة معينة لا يدوم فى الغالب الا أجلا قصيرا ثم يتلوه دور الاضمحلال لتلك الدولة القوية وقدر هذا الاجل بنحو مائة وخمسين سنة واستنتج من درس نهضة الدول المرابطية والمهدية (الموحدين) والمرينيين أن الدول التركية التى نهضت فى عصره لن تعمر أكثر مما عمرته تلك الدول الاسلامية

وكذلك يرى ابن خلدون أن كل شىء يتبع مجراه الأبدى ، فمن البداوة والتجول تتحول الجماعات الى الثبوت ثم تأتى الحضارة والرفاهية ويعقبهما الانحلال . والحق يقال أن قواعد ابن خلدون الفلسفية رائعة باهرة . فهو كسليل حق المدرسة الاسلامية قد نظم معارفه المكتسبة من طريق الاختبار والتجربة اذ لا ريب ان الحوادث قد أملت عليه أسلوبه وطريقته . وتبقى تلك الاصول صحيحة طبيعية بالنسبة للدول الاسلاميـة وحدها لان المؤرخ وان يك قد امتزج شخصياً بأبناء قشتالة وحادثهم فى تاريخ الفرنج وأحوالهم فان معارفه بالنسبة للعالم غير الاسلامى بقيت ناقصة مبتورة

بيد أنه يرى حوادث الدول العربيـة والبربرية حاسمة قاطعة . ويعتقد ان عاطفة الاجتماع هى أول عامل يقرب البشر بعضهم من بعض . ومنها تبرز الاسرة فالجماعة فالجنس . ومن الجنس تتكون الدولة . وفى الجنس أو الدولة لا بد أن تسود على الافراد عاطفة القومية أو الجنسية . ومن هنا تطرق ابن خلدون الى فكرة « الوطنية » التى هى فى رأيه قوام الدولة وعمادها . ولقد درس باعتباره عربيـاً معضلة تلك الدول العربية التى تنهض فجأة ثم تنهار دعائمها كذلك ، وانتهى الى أن

البربر والترك يقرنون بأبناء الصحراء الذين قهروا العالم . أما الاخلاق فقد صورها المؤرخ أدق تصوير . وقد ضرب لنـا مثلا حقاً بعرب شبه الجزيرة الذين نهضوا بعد محمد مستمسكين بحياة البداوة والتقشف ثم اضمحلوا بعد ذلك ليوضح كيف يجب أن يستمسك بعرى القوميـة من يريد من الشعوب أن يظفر بهيبة العـالم . وذهب الى أن العرب لا تقوم دولتهم الا بزعامة نبي أو مؤثرات فكرة دينية . وتلك نظرية تؤيد صدقهـا حوادث التاريخ . فمن الغريب المدهش اذن أن يشهد المرء دولا جديدة تقوم فى الحجاز والجزيرة وغيرهما على دعامة فكرة الوطنية العربية ! ثم أنه لا ريب فى بطلان هذا الزعم وقد محا أثره فصـل سوريا وجهود تبذل فى أن تحل بفلسطين أقليـة يهودية مكان أغلبية عربية حلولا يدعمونه بنظريات الحق والعدالة . على أن تقدير ابن خلدون لنفسية العرب لم يكن فى جميع الاحوال خلواً من الحقيقة والصدق

وكما أن ابن خلدون يقدر أهميـة الدين بالنسبة للعرب ونهضتهم فانه لم يجرده كذلك من الاهمية بالنسبة للدول عامة وهو ما ينتظر من كاتب مسلم . بيد أنه اذا كان قد وجد من الصيغ ما يعبر به عن أهمية الدين فان تلك الصيغ اكثر تعبيرا عن الطبيعة مما يدل على أنهـا لم تصدر من أعماق سريرته . وانك لتشعر بذلك عند ما تقرأ ما كتبه عن المقارنة بين أهل البـدو وأهل الامصار ، فقد ذكر أن أهل البـدو أقرب الى الخير والشجاعة من أهل الحضر وأعجب باستعداد أهل البدو للنبوغ فى العلوم والفنون وذهب الى أن الصفات العربية القديمة لم تك تنقصها آية من آيات الحضارة التى أزهرت فى غرناطة والقاهرة . وهذه ثغرة بين النظر والتطبيق فى فلسفة ابن خلدون

ولقد رسم ابن خلدون قاعدة ثابتة لرفعة الاسر واضمحلالها لان الدولة والملك فى نظره كما هما طبقاً للتعاليم الاسلامية أصلان لا ينفصلان[1] وهذا سبب تفريقه

---

(١) ولكن قامت بالاندلس فى اشبيلية وقرطبة جمهوريات أرستوقراطية صغيرة لآماد قصيرة

الحاد بين مهام الخلافة الدينيـة والسلطة الدنيوية (السياسية) . والظاهر أنه يرى المثل الأعلى لذلك فى الدولة الأموية . فقد قامت من بعض الوجوه بمناوأة تعاليم محمد . ووثبت مع العباسيين نزعة دينية استباحوا معها أن يقذفوا الامويين بعد سقوطهم بكل اثم ونقيصة . ونزح عبد الرحمن الاموى الى أسبانيا فبقيت هنالك التقاليد العربية القديمة حية زاهرة حتى نزعت الاندلس عنها ثوب المشرق وعفت آثار البداوة حينما نفذت الى عقل المسلم الاسبانى تلك الافكار الحرة التى سادت حيناً فى البلاط الاموى

وقد انتقص ابن خلدون من بين صفات الملك العربى الذى تعتبره الرعيـة محوطا ببعض الخواص الدينية خاصة الاستبداد وقال انها علامة من علامات سقوط الدولة — وهذا الرأى يشبه نظرية أرسطو فى الاستبداد وقد كان ابن خلدون ملماً بفلسفته تمام الالمام .

ومـا يستدعى النظر ويستحق الاعجاب ملاحظات ابن خلدون عن تأثير الجو وظروف الحياة فى تـكوين أخلاق البشر وأبدانهم . فقد ذكر أن البربرى يعيش فى الصحراء عيشة العربى بينما يتخذ فى مرتفعات جبال الاطلس صـفات خاصة ويبقى مختلفا عن العربى تمام الاختلاف . وقارن بين مميزات الزنجى والمصرى وغيرهما . أما فصوله الجغرافية فلا تكاد تختلف عما كتبه العرب فى القرون الوسطى على أنه كتب فصولا كثيرة عن ادارة الدولة تشهد بعظيم كفايته العملية . وقد أوضح كذلك أهمية المال وبعد أثره فى قوى الدولة الداخلية . وذكر كيف يقضى سوء الادارة المالية والاسراف دائما على الدولة بالفناء ، وذلك حينما تتضعضع القوى العسكرية والمـالية وتشتد زيادة السكان ، وتختفى الرغبة فى التغلب على شعوب همجية جديدة ، وكيف أن عملية التحول من البداوة الى أرقى درجات الحضارة والاستحالة من هذه الى الاضمحلال عملية أبدية وأنها فى نظره لا تستمر بالنسبة للدولة اكثر من ثلاثة أجيال أو أربعة

وقد يلوح اللالمانى فى الوقت الحاضر أن مثل هذه المبادىء الفياضة بالتشاؤم ليست على الاطلاق من مبتكرات مفكر أجنبى ، فان الامبراطورية الالمانية لم تعمر الا أجلا قصيراً ثم ذوى غصنها غض الاهاب الى عالم الفناء بسرعة خارقة . فهل يجب أن نبحث لتلك المأساة عن أسباب غير التى أوردها الكاتب العربى عن سقوط المرابطين والموحدين ؟

ان مبادئ ابن خلدون تقدم الآن الى المتأمل فرصة صادقة : يقف مؤرخ الحضارة الاسلامى العظيم وحيدا فى المشرق لم يعقبه خلف ولم ينسج على منواله ناسج . ويطبق ما كان يشعر به أو يدعو اليه على أوربا فى القرن التاسع عشر أصح تطبيق وأتمه . وتدوى ميول المفكر والسياسى الافريقى فى معترك الحوادث مهما كانت وجهتها دويا يتردد صداه فى عالم أفكار عصرنا . والظاهر أنه ليس للانسان أن يؤمل أن يظفر من ذلك التكرار بنهاية أو غاية . على أنه ليس ثمة من ضرورة لان يستسلم المرء الى استنتاجات المؤرخ الفياضة بالويل ، وفى وسعه أن يقتطف من رياض مؤلفه هتافه المقدس : « ان العاطفة القومية والوطنية الصحيحة والعزيمة الراسخة تستطيع أن تهدى شعباً هوى الى ظلمات القدر الجائر »

محمد عبد الله عنان

المحامى

·········

فهرس كتاب فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

صفحة

الفصل الخامس — الظواهر الاجتماعية للحياة البدوية

الفصل السادس — الظواهر الاجتماعية لحياة الحضر — السياسة

الفصل السابع — الخلافة

الفصل الثامن — الخواص العامة لحياة الحضر

مقدمة

لدراسة

بلاغة العرب

مقدمة
لدراسة
بلاغة العرب

تأليف

أحمد ضيف

مدرس بالجامعة المصرية

الطبعة الأولى

١٩٢١

القاهرة

مطبعة السفور بشارع سيف الدين المهراني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسله الكرام

وهذه عجالة نقدمها إلى قراء العربية، على أنها مذكرات لطلبة الجامعة المصرية، ولمن يريد ان يطلع على شيء جديد مجمل عن حركة الأدب الحديثة، وطرق فهم البلاغة فى هذا العصر. أما كبار العلماء، وأساتذة الأدب، فلا يجدون فى هذه الآراء ما يشفى غلتهم، أو يسكن من حب الاستطلاع لديهم. فعليهم ان يرجعوا الى كتب الفرنجة الحديثة؛ وفيها كل التفصيل لما اجملناه وأوجزناه. ذلك فى غير الكلام فى بلاغة العرب فان كل هذا أو جله من آرائنا الخاصة التى اهتدينا اليها بالدرس والتفكير

واذا كان كتابنا هذا يدعو الى سلوك طريق جديد فى دراسة بلاغة العرب وفهمها، فذلك لأن مصر الآن فى حالة رقى (تطور) يشبه من بعض الوجوه ان يكون عصر نهضة لنا. وفى مثل هذه العصور يحدث فى العقول كما يحدث فى المجتمعات انقلاب وتغير وميل الى الجديد فى كل شئ. واننا لنجد هذا الشعور يدب فى نفس كل انسان منا حتى فى النفوس التى لا تحب غير القديم

ان كل ما يراه القراء فى هذا الكتاب جديداً هو ما يجيش فى نفوس الأدباء الذين اطلعوا على بلاغات الأمم الحديثة ورأوا الاطوار التى أدركتها فكانت سبب رقيها. وكلهم يعتقد اننا لا ننهض بلغتنا العربية الا اذا دفعنا بها الى التحرك من مكانها الذى طال وقوفها فيه، لتأخذ مكانا واسعاً يليق بها فى صف اللغات الحية الآن. وفى اعتقادنا انه لا يكون ذلك الا إذا تغيرت طرق الدرس والتأليف عما كانت عليه منذ الف سنة. وذلك ما نرجو أن يوفق اليه علماء اللغة والأدب عندنا

والله سبحانه المسؤول ان يهبنا الاخلاص فى عملنا، وان يوفقنا الى الصواب م؟

يناير سنة ١٩٢١ احمد ضيف



تمهيد (١)

دراسة الآداب العربية بالطرق المعروفة الآن لا تزال حديثة العهد . والأدب العربي على سعته وغنائه مشوش مختلط مرتبك ، لا يزال باقياً على حالته الأولى من البساطة والسذاجة في التأليف والجمع . ولم تحرر بعد عقول أدبائنا من قيود الطرق القديمة والانتصار لها . ولا يزال يعد الخروج من القديم خروجا عليه . ولا نزال نعتقد ان القدماء وصلوا الى اقصى ما يمكن أن يصل اليه العقل البشرى من الذكاء والاتقان ، وغير ذلك من ضروب الرضا والارتياح .

ومدرس الأدب يلزمه ان يطلع على اكثر ما كتب فى اللغة ليقف على روحها ومؤلفيها ، وليعرف الكتاب والشعراء والفلاسفة والمشرعين وغيرهم . ولا يكفي معرفة ذلك من بطون الكتب والفهارس والموسوعات ، اذ لابد من قراءة الكتب نفسها والحكم عليها بناء على معرفة الشخص نفسه . وكل حكم مبني على التقليد او النقل لاقيمة له ، ولا يفيد الأدب شيئاً ولا يصح الاعتماد عليه . فلا يصح ان نأخذ بالتسليم بقول من قال ان النابغة الذبيانى أشعر الشعراء لانه قال : فانك كالليل الذي هو مدركى الخ بدون بحث في ذلك ، ولا أن المهلهل اول من طول القصائد ، لأن صاحب الاغانى او غيره قال ذلك ، بدون ان نبحث فى صحة هذا الزعم ، ولا أن نصدق قول من قال ان لغة العرب احسن اللغات ، بدون ان نعرف شيئاً من اللغات الاجنبية ونوازن بينها وبين اللغة العربية .

---

(١) هذا ملخص الخطبة التي افتتحنا بها دروسنا فى الجامعة المصرية في اليوم التاسع من شهر نوفمبر سنة ١٩١٨

واننا لنسيء الى اللغة العربية والى الادب العربي والى الأمة العربية اكثر من ان نحسن اليها بمثل هـذه الاقوال التي لا يمكن أن يعتمد عليها انسان مفكر ، كما أنهـا لا تحرك العقول ولا تحملهـا عـلى البحث . والعقل ان لم يكن طلعة محباً للبحث لا ينتج ولا يدرك حقائق الاشياء . وما يدعوه العلماء الآن حرية الفكر ليس الا نوعا من البحث المبنى على التعقل والاستنتاج ، وهو سر تقدم العلوم والفنون في المدنية الحاضرة . فلا بد لآدابنا من هـذه الحرية المبنية على المعـلومات الصحيحة ، والاستنتاج الصحيح .

والافكار عندنا مقيدة محصورة محدودة : مقيدة بالعادات، محصورة فى دائرة ضيقة من المعلومات ، محدودة بشيء أشبه بالعقيدة فى صحة ما نحن عليه من العلم والأخلاق . والخروج من العادات عسير ، وترك الاعجاب بالنفس شـديد على النفس مهما صحت عزيمة محب الجديد وقويت براهين الداعى. وبلدنا من أشد ما يكون تمسكا بعاداته وطرقه فى الفهم والادراك. ولـكننا فى ابان نهضة تبشرنا بحسن المستقبل واقبال شباننا على العلم وتعلمه وقبول الجديد يبعث فينا أملا كبيراً فى نجاح هذه الحركة المباركة

العالم متحرك. والعلم والأدب نتيجة هذا التحرك ، فهى متحركة معه ومتغيرة بتغيره . فلا بد أن نسير فى هذه الحركة ، وأن ننتقل معها ، وأن تتجدد معلوماتنا بتجددها . نريد بذلك أن نكون من أنصار الجـديد . ونريد بالجديد الحركة التى أحدثتها الافكار والقرائح منذ وقوف حركة العلم والأدب عند المسلمين الى اليوم. أى نريد أن تأخذ عقولنا ومعارفنا صبغة جديدة غير الصبغة الموجودة فى كتبنا وفى معلوماتنا. لأن العلم يتغير كلما كثر فيه البحث حتى لقد تنقلب العقيدة فى العلم الى ضدها، اذ أن القواعد

العلمية مبنية على الحكم على الظواهر الطبعية،وقد يخطيء الانسان فى ادراك هذه الظواهر أو يدركها ادراكا ناقصاً . وقد يفهم المجرب من التجربة غير نتائجها حتى فى العلوم الرياضية والطبعية،لأن جزءاً كبيراً من حكم الانسان على الاشياء سببه العواطف والاحساسات الشخصية التى تختلف عند كل انسان باختلاف مزاجه . وكما يكون للانسان مزاج خاص يقوده ويتحكم فيه يكون أيضاً للزمن مزاج خاص يسود فيه ويقود الرأى العام

يظهر أثر ذلك في المذاهب السائدة،والافكار العامة، ثم يتغير بمرور الزمن وكثرة البحث.والافكارسائرة على مثال المد والجزر: تتقدم وتتأخر، ثم تتأخر وتتقدم . لأن الحركة فى كل شئ دليل الحياة . فلا بد من سير الفكر، اذ الفكر الواقف مائت . لذلك نرغب من متأدبينا وعلمائنا أن يعيرونا شيئاً من التسامح،وأن يغضوا الطرف عما عساه أن يكون غير جار على طرقهم فى الفهم والادراك،أو مخالفاً لحكمهم على الاشياء،وأن يعتقدوا اننا نفعل واجباً علينا لبلادنا ولغتنا وأمتنا،وأنه يجب أن نضحى بكل شئ فى سبيل هذا الواجب . ونحن نعتقد من جهة أخرى انهم مخلصون فى تمسكهم بتربيتهم العقلية ، لأن شكر الجميل يقضى عليهم بالانتصار الى معلوماتهم التى بها رقوا وعليها شبوا . ولكننا لا نعذرهم ولا يعذرهم انسان اذا حكموا علينا بدون أن يتدبروا أقوالنا ، ومن غير أن يدرسوا ما نقول دراسة خالية من الميول والاهواء. فكلنا يقصد الى اصلاح لغته التى لا يمكن أن ترقى معلوماتنا بدونها

اللغة العربية لغتنا لأنها لغة الكتابةوالتأليف ، ولأنها تستوعب لغة التفاهم بيننا. والآداب العربية آدابنا من حيث انها أصل معلوماتنا، ومنبع معارفنا ومواهبنا العقلية . بل هى كل ما نعرفه من الحركة الفكرية التى

أحدثتها الانسان وانتجتها العقول والقرائح . ولكننا نريد أن تكون لنا آداب مصرية تمثل حالتنا الاجتماعية وحركاتنا الفكرية ، والعصر الذي نعيش فيه . تمثل الزارع في حقله، والتاجر في حانوته، والأمير في قصره ، والعالم بين تلاميذه وكتبه، والشيخ في أهله، والعابد في مسجده وصومعته، والشاب في مجونه وغرامه . أي نريد أن تكون لنا شخصية في آدابنا . ولا نريد بذلك أن نهجر اللغة العربية وآدابها، لأننا ان فعلنا ذلك أصبحنا بلا لغة وبلا أدب . اذ لا يمكن أن نصل الى ذلك بدون أن نرجع الى اللغة العربية وآدابها، بحيث تكون قاموساً لنا ونموذجا لبلاغتنا، وأماما نهتدى به في الصناعة الأدبية . وعلى الجملة تكون آدابنا عربية مصبوغة بصبغة مصرية. من هذه الوجهة يجب أن نتعصب للغة العربية وآدابها كما يتعصب الأوروبيون الآن للغة اللاتينية واليونانية، لأنها أصل معارفهم ومستودع سر مدنيتهم . ولا ينكر انسان علينا ذلك لان انساناً لا يمكنه انكار أثر المدنية العربية في العالم الاسلامى . ونعود فنقول ان كل ما نرجوه هو أن تكون لنا آداب مصرية عربية : مصرية في موضوعاتها ومعلوماتها ، عربية في لغتها وبلاغتها وأساليبها .

ولا يخفى على من ألقى نظرة اجمالية في الأدب العربي صعوبة تدريس هذه الآداب. لأنها ليست آداب أمة واحدة وليست لها صبغة واحدة، بل هي آداب أمم مختلفة المذاهب والاجناس والبيئات . ذلك الى سعتها التى لا تكاد توجد في أدب أمة أخرى . ولذلك يكون من المتعسر على فرد واحد أن يقوم بجمع تاريخ الأدب العربى مهما علا كعبه وقويت عزيمته ، اذ لا بد له من الاطلاع على كل ما كتب ولديه اكثر من «مليونين» من المجلدات التى تجب دراستها . وذلك لا يتسنى لفرد واحد ، لتشتت هذه

المؤلفات في جمعها ومعرفة أماكنها. ثم في طريقة تأليفها وصعوبة الاستفادة منها بدون جهد طويل وتعب كثير. وذلك أيضاً الى حاجة المدرس الى التضلع من الفنون المختلفة ليمكنه نقد ما يعرض عليه، اذ لا يصح لمدرس الأدب العربى ان يمر بمقدمة ابن خلدون مثلا بدون ان يدرسها دراسة اجمالية يبين فيها مذاهب المؤلف السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولا يمكن ذلك الا اذا وقف ايضاً وقوفاً اجمالياً على هذه المذاهب عند العرب وغيرهم قديماً وحديثاً ليعرف الخطأ من الصواب في آراء صاحب الكتاب. ومثل ذلك يقال فى الفلسفة والعلوم وغيرها. وهذا من الصعوبة بمكان لأن تعليمنا الاولى لا يبيح لنا هذه الكفاية التي اكتسبها اهل اوروبا من دراستهم الأولى.

لهذا كان كل ما يعمل الآن في الأدب العربي من قبيل التمهيد. اذ لا تتسنى دراسته دراسة تامة الا اذا جمعت خلاصته من شتيت الكتب الكثيرة والمكاتب المتعددة، وكتب الباحثون في ذلك كتابات نقدية تبين هذه الآداب، وما تحتوي عليه من الافكار. وتناول البحث في ذلك العلماء والأدباء والمؤرخون والفلاسفة والاجتماعيون؛ وانتقلت الحركة الادبية عندنا من البحث فى اللفظ والديباجة، كالمجاز والاستعارة، والتشبيه والكناية الى البحث في نفس الكاتب أو الشاعر ومقدار معلوماته. وما أودعه من خطأ أو صواب في شعره أو نثره، وما اعتراه من التأثير النفسي والخارجي، وحمله على كتابة ما كتب، الى غير ذلك من المؤثرات

ولو أن همة أدباء العرب اتجهت الى هذا النوع من النقد والبحث، بدل بذل الهمة فى فهم اللفظ لوصلت الآداب العربية الى ما وصل اليه غيرها من المتانة والتأثير فى المجتمع، ولكان فهمنا لآدابنا أفضل وأكمل

مما نفهمه اليوم ، ولتغيرت طرق الفكر والخيال عندنا ، ولسارت آدابنا مع الأيام،ولتقدمت مع العلوم والافكار . لأنه لا شئ ادعى الى التقدم من البحث والنقد . ولا شيء أدعى الى الوقوف والتقهقر من الاعجاب بالشئ والاكتفاء به عن سواه .

والطريقةالتي نريدأن ندرس بها الأدبالعربيهيطريقة نقدية،اذ بدون هذه الطريقة لا يمكن لاى دراسة من نوع ما ان تنتج أو تثمر . ولا لأى فكر أن يرقى أو يتقدم، ولا يمكن أن تتخطى العقول أطوارها اللازمة ، ما دامت مقيدة بتأييد فكرة أو رأى تعمل على اثباته . نريد بطريقة النقد البحث فى العوامل الحقيقية التى اعترت اللغة العربية وبلاغتها ، بحثاً مبنياً على الأسباب العلمية والاجتماعية . ثم الحكم على ذلك حكما صحيحاً بقدر ماتهتدى اليه عقولنا ، وترشدنا اليه مباحثنا ، وبدون ان نرجع الى أقوال القدماء الا من حيث انها مراجع ، أو شيء من تاريخ اللغة ، لا لأنها عمدة الآراء أو قادة الباحثين . أما اذا أخذنا هذه الآراء كاصل نقلده ، كان أجدر بنا أن نربأ بأنفسنا من عناء البحث والعمل ، لنسرد أقوال القدماء كما هى ، أو نجمعها جمعاً مع بعض التصرف فى العبارة . فيصبح تاريخ الأدب ملخص ما فى كتب القدماء ، ولا يكون للمؤلف الا الجمع والاختصار. نريد أن ندرس الأدب دراسة علمية كما يقول الاوروبيون. ولا يعنى بالدراسة العلمية كما لا يعني الاوروبيون أنفسهم أيضاً انالأدب يصبح ذا قواعد لا يتعداها ، كما فى العلوم الرياضية أو الطبيعية . ذلك لن يكون.لأن الأدب فن من الفنون الجميلة الحكم فيه موكول الى الذوق السليم والادراك الصحيح .وانما نتبع خطة ذات قواعد وقوانين . وهذه الخطة هى ما يمكن أن تسمي طريقة علميــة ، كما سنبين ذلكان شاء الله .

نحن لا ندعى القدرة على القيام بهذا العمل الخطير ، لانا نعتقد أن أمامنا من الصعوبات في سبيل ذلك ما لا يذلله الا طول البحث والمثابرة على الدرس. وذلك لا يكون الا بعد زمن طويل ، وهو ما نرجو أن نصل اليه ان شاء الله فى المستقبل. وليس من غرضنا أن نأتى فى دراستنا بسلسلة من الشعراء والكتاب ، نتبعها بشئ من تراجمهم والمختار من كلامهم. ذلك لايعنينا الآن ، اذ من السهل أن يقف الانسان على ترجمة الشاعر أو الكاتب، ويعرف شيئاً عن حياته الأدبية . وانما غرضنا البحث عن روح اللغة العربية كما يقولون . وحل ما بها من الشعر والنثر حلا نفسياً ، والبحث عن صلة ذلك بالاجتماع ، وعن المؤثرات التى أحدثت فى نفس الشاعر أو الكاتب ميلا خاصاً الى هذا النوع من البلاغة ، ثم صلة ذلك بمواهب الكاتب الفطرية ، وقيمة ما عنده من فنون البلاغة وضروب التعبير المختلفة ، وما له من الشخصية ، أى الابتكار والابداع فى ذلك . وهذا يستلزم استيعاب ما كتبه الكاتب أو الشاعر بالقراءة والدرس قراءة دقيقة ، خالية من الميول والاهواء الشخصية بقدر الامكان

ومن شروط النقد الصحيح أن يبتعد الأنسان عن اهوائه وميوله عند ما يقرأ كاتباً أو شاعراً يريد أن يفهمه كما هو . ولا بد أن يتخلى أيضاً عن أذواقه الخاصة ، لأن الاستسلام الى ذوق الشخص ينافى طريقة النقد الصحيح . هذه الطريقة ، طريقة تخلى القارئ عن ذوقه الخاص ، وعن المؤثرات التي تحيط به ، تجعله يفهم الكاتب بذوق الكاتب ، ويفهم الشاعر بنفس الشاعر التى قال بها شعره . ولا بد من وضع القارئ نفسه فى الظروف والأحوال التى أحاطت بالكاتب وقت كتابته . هذه الطريقة هى التى تمكن القاريء أو الناقد من فهم روح الكتابة . ولا بد من أن ينسى

الانسان نفسه بين صفحات الكتاب الذي يريد أن يقرأه . فاذا انتهى من تحليل الكتابة وفهمها على طريقة الكاتب نفسه، رجع الى معلوماته الشخصية ، والى ذوقه الشخصى ، والى ما اكتسبه من النقد بالتجربة والدرس ، في الحكم على المؤلف

يظن أهل العلم — ونريد بأهل العلم المشتغلين بالرياضيات والطبعيات وعلم النبات والحيوان — يظن بعض هؤلاء ان الأدب من الكماليات . ويقولون كان أفضل وأنفع لوفاق الاهتمام بالعلوم الاهتمام بالآداب . لأن من قسم العلوم كان يكون لنا المهندس والكيميائى والنباتى ، والطبيب والصيدلى ، وغيرهم ممن يفيد الاجتماع والافراد اكثر مما يفيده الكاتب والشاعر والخطيب أو المؤرخ والفيلسوف . وفاتهم ان الأنسان كان شاعراً قبل أن يكون عالماً ، وكاتباً وخطيباً قبل أن تصل نفسه الى درك العلوم وفهمها . لأنه أول ما نطق أمكنه أن يعبر عما يجول بخاطره من حزن وفرح ولذة وألم . وأن الأدب للنفوس أشبه بالجهاز التنفسى للجسم . ولكن فهم الأدب بهذا النوع جاءنا من أن آدابنا اكثرها مبنى على الخيال والاستعارة والتشبيه ، وهو على رأى أدبائنا أفضل الأدب وأبلغه . ولا شك فى أن هذا ضرب من الكماليات . أما الأدب ، من حيث انه لسان النفوس ، وترجمان العواطف ، وصورة الاجتماع ، وصحيفة من صحف التاريخ ، فهو من الضروريات لتهذيب النفوس ، ومعرفة ما فى طبيعة الأنسان من الأمراض النفسية والاجتماعية . بهذا قد يصلح الأدب مالا يصلحه الطبيب ، ويفعل الكلام ما لا يفعل الحسام . و « ان من البيان لسحراً »

والأدب معرض عام لافكار الأنسان، ومسرح لأنواع العقول المختلفة:

تجد فيه الفيلسوف ينظر الى العالم نظر المفكر . يشفق عليه تارة ، ويسخر منه أخرى ، ويرشده مرة ، ويضله أحياناً . وتجد فيه الاجتماعي يبحث فى الاجتماع وعلله ، وينتحل لنفسه حق الزعامة وحق الحكم على نظام العالم. وتجد فيه العالم والطبيب ، والمتدين والملحد ، كل يعرض مذهبه وطرق بحثه . وتجد فيه الشاعر الخيالى ، يصور الحق باطلا والباطل حقاً ، ويؤثر في النفس فيسعدها أو يشقيها . ويصور اليأس جحيما، والأمل جنة ونعيما. والأدب يجد فيه كل انسان طلبته . فهو صحيفة عامة من صحف الكون

وقد ظهر لنا من المفيد أن نبدأ دراستنا هذا العام بمقدمة عامة نعرض فيها صورة اجمالية من الحركة الأدبية ، نحدد فيها الأدب ، ونبين أنواعه وخواصه ، وأثره في الاجتماع وصلته به ، وأثره فى النفس وأثر النفس فيه ، والمذاهب الأدبية المختلفة ، وطرق البحث والتأليف ، وشيئاً من الموازنة بين الأدب العربى وغيره

والله المسئول ان يرشدنا الى الصواب وان يكلل أعمال الجامعة المصرية بالنجاح انه على ما يشاء قدير

الكلام البليغ ودراسته

أصبح من المقرر عند الادباء الآن: أن ليس الغرض من البلاغة[١] سرور النفس وارتياحها بقراءة الشعر البليغ والكلام الممتع والنثر البديع، ليكون ذلك ضربا من ضروب التسلي فحسب. لأن هذه المدنية الحديثة حملت الانسان على الاهتمام بالمنافع والفوائد العقلية، كما جعلته ماديا بحتا محبا لنفسه قبل كل شيء. ولذلك اصبحت جميع الفنون مصبوغة بصبغة علمية أو اجتماعية، الغرض منها نشر الافكار والآراء والمباحث الاجتماعية والعلمية في قالب يسهل على النفس قبوله ويلذ للانسان تذوقه، ويسحر الألباب فيؤثر فيها الأثر المطلوب. ولهذا أيضا قل الاهتمام بالبلاغة الوجدانية التي لاتشتمل الا على حركات النفوس والخيال وصور العواطف. واعتبروا البلاغة صورة للافكار والعقول وشيئا من الحياة العقلية والعلمية للأمم، وجزأ كبيرا من تاريخ الانسان. ورأى بعض كبار الادباء أن البلاغة كالتاريخ من حيث الاستدلال بها على حياة الشعوب، غير ان التاريخ يدل على الحركة السياسية والبلاغة تدل على الحركة العقلية والاجتماعية. أو يدل التاريخ على حياة الانسان العملية والبلاغة على حياته النفسية: من فكر وأخلاق وذكاء،

---

(١) نريد بالبلاغة مايطلق عليه الناس الآن اسم « أدب » وهو اثر العقول والافكار الذي يظهر في الشعر والنثر (راجع الفصل التالي)

وفضيلة ورذيلة،وعلم وجهل وغير ذلك.فجعلوا البلاغة من شعر ونثر وسيلة لدرس طبائع الانسان ومعرفة نفوس الـكتاب . وقصر بعض النقاد همه على معرفة حقائق النفوس من أثر الـكتابات، وبنى مذهبه فى النقد على ذلك ، واستخرج حالة الـكاتب النفسية (بسكلوجية) من كتاباته (١) .

و قالوا إن دراسة البلاغة هى التى نقلت التاريخ من ذكر الحوادث وسرد الوقائع إلى البحث فى كل ما يعترى الأنسان ، وإلى وصف أحواله النفسية والاجتماعية . فانتقل التاريخ بواسطة البلاغة من تاريخ جاف للحوادث الى تاريخ المدنية الأنسانية . وقالوا إن البلاغة هى سبيل الوصول الى معرفة احوال الأمم فى الازمنة المختلفة ، وكيف كانت تفكر وتشعر وتدرك . وذلك مما يساعد على إيضاح التاريخ ويسير به فى طريق أصح ،ويبين روح القوانين ومذاهب الاجتماع ورقى الأمم وانحطاطها

لذلك أصبحت دراسة البلاغة لدى الأمم الحديثة دراسة لـكبار نفوسها وعقولها المفكرة ، أو كما يقولون دراسة للتاريخ الطبعى للنفوس الأنسانية . أو الغرض منها على حسب الاصطلاح العلمى (تشريح) النفوس والأفكار لمعرفة الصحيح من السقيم منها، والحصول على صورة عامة من الحياة العقلية للأنسان . قال سنت

(١) كما فعل سنت بوف النقاد الفرنسى الشهير المتوفى سنة ١٨٦٩

بوف : لم يبق لدى من السرور الا هـذا النوع من « التحليل » النفسى الذى يمكن أن أعرف به تاريخ العقول . وكل ما أريده من النقد الأدبى هو جعل البلاغة تاريخاً طبعياً للنفوس.. الى آخر ماقال . فلم تصبح دراسـة البلاغه قاصرة على الشعر والنثر الصناعى لاغير بدون نظر إلى صلة الكاتب أو الشاعر فيها . بل لابد من اعتبار كل ذلك مع البحث عن الصلة بين الكاتب وبين الحالة الاجتماعيـة .

ويخيل إلى من يريد أن يدرس بلاغة العرب أن هذه الطريقة لا تجد لها مجالا فيها. لأننا إذا أحصيناها وجدنا أنها تكاد تكون منحصرة فى نوع من الشعر الوجدانى الشخصى . ونجد هذا الشعر الذى ظهر فى الأمم الاسلامية المختلفة والبيئات المختلفة، حافظاً لشكل واحد، وأسلوب واحـد ، لا من جهة الصناعة لا غير ، بل من جهة تصور المعانى وإدراكها أيضاً ، وربما كان ذلك صحيحاً . ولـكن لا يلزم مدرس البلاغة العربية أن يبالغ فى ذلك ، فقد نجد فى بلاغة العرب مانجده فى غيرها من أنواع الشعر والنثر ، ولـكنه ليس ظاهراً فيها ظهوره في غـيره لقلته ولاندماجه فى الوجدانيات . فكأنه إذا جاء فانما يجئ عفواً مع ندورته المعروفة . ولذلك لا يصح أن يعـد من أصول البلاغة العربية ، ولا من طبيعة هذا اللسان المبين

على أنه من الممكن أن توجد هذه الطرق الحديثة فى دراسة بلاغة العرب من جهة صلتها بالتاريخ والاجتماع صلة صحيحة ،

ودراسة نفوس الكتاب والشعراء من أقوالهم بقدر ما تسمح به طبيعة هذه البلاغة وأصولها الفنية . غير أن ذلك لا يتسنى الآن . ولا يمكن أن تثبت هذه الطريقة إلا بعد أن يكثر البحث على هذا النحو ، ويوجد بين المدرسين والنقاد علماء فى الفلسفة والاجتماع تكون لهم طرق واضحة ومذاهب مبنية على قاعدة فلسفية أو طريقة اجتماعية علمية

ولأجل ان تدرس البلاغة العربية بهذه الطرق المفيدة ، لابد من مزج التاريخ الاسلامى بها . إذ لو كان من الضرورى الاستدلال على أطوار البلاغة بدراسة التاريخ، فذلك ألزم ما يكون فى بلاغة العرب ، لأنها أشد ما تكون صلة بالتاريخ . إذ التاريخ الاسلامى من أكثر تواريخ الأمم وأشدها حركة وانتقالا ، وأظهرها اثراً فى العقول والافكار . لأنه ليس تاريخاً سياسياً لا غير ، بل هو أيضاً تاريخ دينى ، أى تاريخ مذاهب وأحزاب دينية ، وآراء فى السياسة والاجتماع مبنية على أثر الدين في العقول والعقائد . . . . . ولو كان كل المسلمين الذين ملأوا الأرض شرقا وغربا ، ودوخوا العالم حيناً من الدهر من أصل عربى ، لغتهم العربية الصحيحة ، لكانت تصوراتهم وإدراكاتهم عربية ، ولظهرت مدنية الاسلام ظهوراً تاماً فى بلاغة العرب ظهور مدنيات الأمم الأخرى في بلاغاتهم . ولكن تغلب الأعاجم على الدولة محا منها كثيراً من الصبغة العربية وجعلها

مدنية إسلامية مختلطة. فلم تجد اللغة العربيـة من سعة المجال ما كان يكون لها لو أن الدولة كانت عربية صرفه. فمعنى مزج التاريخ بالبلاغة دراسة الاجتماع فى زمن من الازمان ، ودراسة الحالة العقلية ، أى معرفة الزمن بواسطة البحث عن كبار المفكرين والعلماء وآثار آرائهم في المجتمع . أو بعبارة أخصر دراسة التاريخ الاجتماعى والحركة العقلية دراسة علمية تاريخية، بقطع النظر عن كل شئ سوى البحث عن الحقيقة، مع الابتعاد عن جميع الميول والأهواء والمذاهب الشخصية بقـدر الامكان ، ثم البحث عن ذلك من الوجهة الفنية فى النظم والنثر

فليس الغرض على رأينا من دراسة الشعر الجاهلي مثـلا أن نبين أنه خال من التكلف سهل العبارة ، ليس به من التشبيهات والاستعارات ما فى شعر المولدين ، وان فلانا الشاعر بكى واستبكى وذكر الديار . وانما الغرض الذى يجب ان يكون ضالة الباحث هو الحالة العقلية لهؤلاء النـاس ، وعاداتهم الاجتماعية وتربيتهم النفسية، وتصوراتهم وخيالاتهم، ومجموع معلوماتهم وعواطفهم واحساساتهم ، وغير ذلك مما هو لب البلاغة وغرضها . وهذا هو غرض من قال إن الأدب صورة الاجتماع

لهذا لا بد من العناية بالتاريخ عناية تامة لمن يريد أن يدرس البلاغة . وبدون هذه الطريقة لا يمكن التمييز بين شعر وشعر ، ولا بين كتاب وكتاب، الا ما يظهر جلياً من الاختلاف في الأسلوب

والديباجة، مما لا يخفى على من له أدنى ملاحظة . هذه الصلة ـ صلة التاريخ الاجتماعى بالأدب والبلاغة ـ من أهم الطرق التى يجب ان تتبع فى كشف مخبآت العقول، ومعرفة سير الحركة الفكرية لدى الأمم. مع هذا لا بد من دراسة التاريخ الخاص بالكتّاب . ونقصد من هنا أيضا ما قصدناه هناك من التاريخ العقلى ، أى تاريخ النفوس وحركات العقول، ان يريد ان يتكلم على شاعر فى شعره أو ناثر فى نثره، وعلى صلة الكاتب بغيره من المؤثرات التى كونت عقله ، وفكره من أشخاص عرفهم، ومن بيئات تربى فيها، ومن زمن عاش فيه ومر به.

وبعد فلا بد من دراسة الأدب دراسة تاريخية أخرى . نريد بالدراسة التاريخية عدم العمل على مذهب أو رأى ثابت يجعله الانسان قاعدة له قبل الدراسة ايقيس عليه مايعرف : كاعتبار أن بلاغة العرب مثلا أرقى وأصح ماانتجته العقول والافكار، أو أنها ناقصة فى جملتها، قبل الاطلاع والدرس . مثل هذه المباحث المبنية على الأهواء الشخصية والمذاهب الثابتة هى خطأ فى مبدئها وفى نهايتها. ولا يمكن أن توصل الى شىء من الحقيقة .

وليس الغرض من دراسة البلاغة دراسة تاريخية ، البحث عن الحوادث التاريخية الصرفة ، كالعناية بالتواريخ والازمنة التى ولدوعاش فيها الكتاب، وسيرهم الشخصية ، أو سرد تاريخ البلاغة فى العصور المختلفة، بقصد إثباتها كما تذكر الحوادث التاريخية سواء بسواء

هذه طريقة تاريخية تظهر فى كتب الأدب مكملة له ومتممة لموضوعاته العامة ، كما يتخلل الأدب حوادث تاريخية صرفة ، بقصد كشف مخبآته وتوضيح موضوعاته . على أنها ليست من الأدب ولا من البلاغه. ولابد لمدرس البلاغة، من الملاحظة الصحيحة والموازنة والمقارنة، تقريبا للافهام وايضاحا للبلاغة نفسها . لأن هذا من دواعى ضبط آراء الباحث، وعدم اندفاعه فى المدح أو الذم التابعين للأهواء والأغراض. وهذا أيضا من علامات الحرية فى الفكر ودقة البحث. فلابد أن يكون الغرض من تدريس البلاغة البحث العلمى المبنى على المعلومات الصحيحة، للوصول الى الفهم الصحيح الخالى من التعصب القومى والميول المذهبية . فأن مدرس الأدب إن لم يكن كذلك كان كمن لديه نموذج جميل يريد ان يقيس عليه غيره ويجعله مثله . وليس الغرض من البحث والفهم المباحث اللفظية، أى ما يعطيه اللفظ من الدلائل والمعانى اللغوية لا غير ، ولا الشرح والتأويل لجملة المعانى . بل الغرض البحث عن كل ما تنطوى عليه العبارات ، من صور النفوس والآراء وأسرار اللغة ، مما يصح أن يعطى للانسان صورة صحيحة من صور الحياة العقلية للأمم، ثم عن صلة ذلك بالاسباب التى دعت هذه العقول للخوض فى هذه الموضوعات، وولدت هذا النوع من الفكر والخيال، ثم الوقوف على خواص اللغة وأثر الشعوب التى تميز أفكارها من سواها ، وأثر الزمن والبيئة فى ذلك ، والانواع

التي يكتب فيها الكتاب وقوانينها ، وما فى ذلك من شخصياتهم لأن الكتابة تمت بألف سبب لما يحيط بها .

قال الموسيو موريس كروازيه فى مقدمة الجزء الاول من كتاب تاريخ الادب اليونانى : « إن جملة لخطيب ، أو بيت شعر لشاعر أشبه بمرآة ينعكس فيها صورة منها تدل على ماضى اللغة والتاريخ لشعب من الشعوب . وتدل على الفنى الذى وهبها هذا الشكل . كل هذا يرى فى الكتابات من شعر ونثر .... ولأجل التمكن من الوصول الى ذلك ، لابد للباحث فى اللغة والأدب من أن يطلع على الفنون ، ويعرف الاخلاق والنظام الاجتماعى ، لترشده إلى قوة الذكاء للأمم وأثر الحوادث فى ذلك . ولا بد من الاعتماد على المخطوطات ، لأن الغرض الأولى من دراستها هو معرفة العقول التى يظهر آثارها فى المؤلفات الفنية بواسطة العبارات الأصلية وضروب البيان . ومؤرخ الأدب كالمؤرخ الطبعى ، أى المشتغل بدرس العلوم الطبعية وجمعها ، فهو قبل كل شيء ذو ملاحظة خالية من الأهواء والاغراض . وليس معنى هذا أن مؤرخ الأدب ليس له حق الحكم ولا أن يكون له رأى يبديه . ولكن الواجب عليه أن يكتفى بالمعرفة الصحيحة ... يقول سنت بوف : يلزم أن نكون كعلماء الطبيعة : نجمع مجموعات مختلفة تامة من العقول . ولكننا لا نتجنب الحكم عليها تجنبا كليا . حتى نبتعد عن تذوقها . بل يكفى أن

نمنع أذواقنا من القلق والملل ونوقفها عند حدها ، لأن نميتها موتا .
قال والنقد الحقيقي هو دراسة الاشخاص. أى دراسة الكتاب وقوة الادراك لديهم ، كل على حسب طبيعته بقصد الحصول على صورة صحيحة من نفوسهم ، لنضعها فى المكان الذى تستحقه ، والمنزلة الفنية التى تليق بها. ولابد من العناية بالنصوص ، وموازنة بعضها ببعض ، ومعرفة الصحيح من الخطأ فيها» .

وهذا هو أساس ما يسمونه الآن طريقة علمية ، لأنها مبنية على نوع من التحقيق العلمى الذى لا يتطرق اليه الشك . ولكن ذلك من الصعوبة بمكان فى أدب العرب ، لأن الوقوف على «النسخة الاصلية» كما يقولون ، لا يكاد يتحقق فى كل المؤلفات ، ولا سيما مجموعات الشعر والنثر القديم ، غير أن ذلك لا يمنع من العمل على ذلك بقدر الاستطاعه . على ان الظاهر لنا أن معرفة المؤلفات الاصلية ، ربما لا تتحقق فى الادب العربى .

الادب (١)

أو

البلاغة

الأدب عنـد العرب يشمل كل شئ ، أو هو مجموع معلومات الانسان التى اكتسبها بالقراءة والدرس: من علوم عربيـة كالنحو والصرف ، وعلوم البلاغة ، والشعر والامثال والحكم والتاريخ . وغيرها: من فلسفة وسياسـة واجتماع . وحتى جعل ابن قتيبة ، فى كتابه «أدب الكاتب» من شروط الاديب أن يعرف جملة من الرياضيات والصناعات . وقالوا الأدب كل ما تأدب به الأنسان، يقصدون بذلك كل ما صح أن يعرف فهو من الالفاظ التى ليست

(١) كانت دراسـة الأدب العربى فى مصر جارية على الاساليب القديمة ، أى على طريقة الكامل للمبرد ، وأمالى أبى على القالى ، والبيان والتبيين للجاحظ ، وأدب الكاتب لابن قتيبة ،وغيرها من كتب الأدب الجامعة لكل شيء : من شعر ونثر ،وأخبار،وفكاهات وملح.واستمرت الحال على ذلك زمناً الى هذه الايام الاخيرة .فكانت دراسة الأدب أشبه بمختار من المنظوم والمنثور مع شرحها .وكان أكثر تدريس الآداب في الجامع الازهر وغيره من المعاهد الدينية يأتى عرضاً لمناسبة شاهد نحوى أو لاثبات قاعدة بلاغية . فجمعت الكتب فى ذلك ، وبعضها احتوى على فوائد كثيرة مثل معاهد التنصيص وخزانة الأدب وغيرها . وكان

لها معان محدودة ، يطلق على دعوة الطعام،وعلى العادات والاخلاق الكريمة ، وعلى التربية والتعليم . قال صاحب تاج العروس « واطلاقه على العلوم العربية مولد حدث فى الاسلام » وقد توسع المسلمون فى هذا اللفظ بسبب اختلاطهم بالعجم ، حتى أصبح معنى الأدب جامعاً للعلم والاخلاق والفنون والصنائع وغيرها فأطلقوه

المدرسون أنفسهم يشرحون ذلك بدون فهم لروح الأدب: لأن غرضهم اثبات الشاهد وروايته. فكان اذا حفظ أحدهم شعراً حفظه لاثبات قاعدة أو الاستدلال بلغته . وظهر كثير من الأدباء الذين كان همهم حفظ الأشعار وأنساب الشعراء عن ظهر قلب. أو رواية الحوادث والامثال ، مثل المغفور لهما الشيخ الشنقيطى والشيخ حمزه فتح الله

قالوا ولما اطلع المرحوم على مبارك باشا على طريقة الافرنج في آدابهم، أفصح بعض الأفصاح عما يريد الى الشيخ حمزه فتح الله، وطلب منه تدريس ذلك فى مدرسة دار العلوم . فابتدأ الشيخ حمزه يؤلف ويدرس كتابه « المواهب الفتحية » وكان يسمي ذلك علوم اللغة ،غير أنه لم يخرج عما كان في الكتب القديمة،ولم يتعد طرقها. وفعل مثل الشيخ حمزه فتح الله أو مايقرب منه الشيخ حسين المرصفى،أثناء تدريسه الآداب فى المدرسة نفسها. ولما عاد المرحوم الشيخ حسن توفيق من أوروبا عهد اليه بتدريس الآداب بمدرسة دار العلوم. وكان رحمه الله ذكياً أديباً،اكتسب شيئاً من الأساليب الجديدة فى دراسة الآداب أثناء وجوده فى المانيا. فبدأ يدرس الأدب على الطرق الحديثة منذ عشرين عاما فيما نعلم. فهو أول من فعل ذلك فى مصر بل أول

على ضرب العود ولعب الشطرنج، وعلى الطب والهندسة والفروسة، وعلى مجموع علوم العرب ، وعلى مقتطفات الحديث والسمر ، وما يتلقاه الناس في المجالس

هذا التوسع العظيم فى استعمال هذا اللفظ يدل على خفاء مدلوله، وخصوصا ان هذا الاستعمال لم يخصص فى معنى من هذه المعانى [١]

من سن هذه الطريقة الجديدة، وجمع في كتاب لطيف له طائفة من الشعراء مع تراجمهم بنوع خاص من الترتيب . وانتقلت دراسة الأدب العربى من قراءة كتاب جامع لكل فنون اللغة : من نحو ، وصرف ، وبلاغة ، وسير، الى ترجمة شعراء عصر واحد بتسلسل خاص ، مع شئ من مختارات شعرهم . واتجهت الافكار الى هذا النوع من البحث والتأليف الى اليوم . وظهر بعد ذلك كتب وملخصات لاساتذة الأدب فى المدارس الاميرية ، ولبعض الادباء . ولكن لا يزال الأدب الى الآن غير ناضج في عقول كثير منا، ولا نزال نتبع الطرق القديمة فى فهم الأدب . ولم تصل بعد حالة تعليم الآداب العربية الى طريقة نافعة. أما فى المعاهد الكبرى فالآداب عبارة عن تراجم الشعراء مع شئ من مختار نظمهم ، بدون تعرض لنقد أو تحقيق . وأما في المدارس النظامية فهو عبارة عن ملخص ذلك. ولنا العذر فى هذا ، لأن تعليم الأدب فى مدارسنا لا يزال حديث العهد، فهو فى حاجة الى زمن طويل لتمحيص الطرق وتهذيبها. ولا غرابة في ذلك، فقد كانت مثل هذه الطرق منتشرة فى أوربا الى عهد قريب ، فاذا نحن بدأنا بها فانما نبدأ بشئ طبعى

(١) وكان يمكن المقارنة بين كلمة أدب وبين اللفظ الافرنجى Lettres

وقد رأينا بعد مراجعة آراء الأدباء، أن إطلاق هذا اللفظ على المعنى الذى نستعمله الآن، اطلاق ناقص لا يؤدى المعنى الذى نريده نحن. لأننا نطلقه على الشعر والنثر فحسب. وذلك لا يطابق تعريف الأدب عند العرب. لأننا نريد أن ندرس ضروب الكلام وأنواع البلاغة، والمؤثرات التى أثرت فيها. ومن رأينا أنه مهما صح من العموم والخصوص والتأويلات الكثيرة، فأنه من الغامض أو من النقص في التعبير أن نخص الأدب بهذا المعنى الذى نريد، ونسلخ عنه معانيه الأخرى، أو نستعمله استعمالا مشتركا، ولم يجلب علينا ذلك الا خطأ مشهور لم نتداركه. وعندنا من الالفاظ ماهو أولى واوفق.

وقد حدّ ابن خلدون الأدب ورأى «ألا موضوع له ينظر فى إثبات عوارضه اونفيها» قال: «وانما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته» وفهم الأدب كما فهمه أهل زمانه، صناعة من الصناعات تتعلم ويتوصل اليها بالتمرين، لا أثرا من آثار الكتاب والشعراء. فقال: «هو الاجادة

ولكن العرب أو المتكلمين بالعربية توسعوا فى معنى الأدب حتى أطلقوه على كل شئ ماعدا العلوم الشرعية. أما الفرنجة فخصوا كلمة Lettres بغير العلوم التى هى الرياضيات والطبعيات وعلم الحيوان والانسان، وفرقوا بين Lettres و Littérature وقالوا «Faculté des Lettres» أى كلية الآداب التي تدرس فيها الفلسفة والتاريخ بأنواعه، والجغرافيا وعلوم الاجتماع والموسيقى والشعر والنثر أى الكلام البليغ الذي يطلقون عليه Littérature وهو ما نقصده نحن من كلمة أدب

فى فنى المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم ».وجعل من تمام هذه الصناعة « أن يجمعوا لذلك من كلام العرب ماعساه أن تحصل به الملكة من شعر عالى الطبقة ، وسجع متساو فى الاجادة ، ومسائل من اللغة والنحو مبثوثة أثناء ذلك متفرقة ، يستقرى منها فى الغالب معظم القوانين العربية ، مع ذكر بعض من أيام العرب ، يفهم به ما يقع فى أشعارهم منها،وكذلك ذكر المهم من الأنساب الشهيرة والأخبار العامة » . قال:« والمقصود بذلك كله أن لايخفى على الناظر فيه شىء من كلام العرب وأساليبهم ، ومناحي بلاغتهم إذا تصفحه ، لأنه لاتحصل الملكة من حفظه الا بعد فهمه...»واختصر التعريف فقال بعد ذلك : « ثم إنهم اذا أرادوا حد هذا الفن قالوا : الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كل علم بطرف ...»

نحن لانفهم الأدب بهذا المعنى العام ، ولن يكون تدريسنا على هذه الطريقة العامة ، ولكننا نريد أن يكون للأدب موضوع وأن نحده حدا إيجابيا . لذلك رأينا أن نطلق على الشعر والنثر البليغ ـ وهو ما نقصده من الأدب ، وما يراد من دراسته فى مدارسنا ـ كلمة « بلاغة» وتعرّف البلاغة(الأدب) حينئذ: «بأنها الكلام الذى يدعو إلى الأعجاب من حيث الافتنان فى الصناعة» إذ لا يمكن أن نجرى على التعريف القديم ، وندخل فى الأدب ما كان يقصده القدماء من

جميع فروع اللغة العربية . لأننا ليس من غرضنا أن ندرس ذلك ، وليس من غرض إنسان يريد أن يقرأ كلام العرب أن يصرف وقته فى قراءة النحو والصرف ، وعلم العروض وعلوم البيان ، والجغرافيا والتاريخ وغيرها . وانما يريد أن يقرأ النثر والشعر لاغير ، ليقف على أسرار اللغة، وليهذب نفسه بما فى ذلك من المعانى،وليعرف أغراض الكتّاب والشعراء.وبالجملة ليعرف سر اللغة العربية وقيمتها ، وذلك بقراءة الكلام البليغ نفسه من شعر ونثر.ويكفى أن يكون اللفظ متينا ، والعبارة واضحة ، لتتصل من نفس المتكلم الى نفس السامع كما روى الجاحظ « أن الكلمة إذا خرجت من القلب وقعت فى القلب ، وإذا خرجت من اللسان لم تتجاوز الآذان » معنى ذلك أن الكاتب إذا كان مخلصا متأثرا بما يقول ، نال من نفس القارىء وبلغ منه المراد . هذه هى البلاغة ، وهكذا يجب أن تفهم .فليس ماندرسه هو الأدب إذا دققنا النظر فى التعريف المعروف. لأننا نريد أن ندرس أنواع كلام العرب الذى هو الغرض من دراسة الأدب .

قال صاحب كشف الظنون « الأدب علم يحترز به عن الخلل فى كلام العرب لفظا وكتابة ».وواضح بعد ذلك أن الأدب ليس هو المنظوم والمنثور ، بل هو مجموع العلوم العربية كما قال المؤلف نفسه: « إعلم أن فائدة التخاطب والمحاورات فى إفادة العلوم واستفادتها ، لمّا لم تتبين للطالبين الا بالالفاظ وأحوالها ،كان ضبط أحوالها مما

اعتنى به العلماء، فدعت معرفة أحوالها الى علوم انقسم أنواعها الى اثنى عشر قسما، سموها العلوم الادبية، لتوقف أدب الدرس عليها بالذات، وأدب النفس بالواسطة، وبالعلوم العربية أيضا لبحثهم عن الألفاظ العربية» (طبعة أوروبا صفحة ٢١٧)

وما دام الأدب هو ما يحترز به عن الخلل فى كلام العرب لفظا وكتابة كما رأينا. أو هو كما قال الجرجانى فى تعريفاته: «عبارة عن معرفة مايحترز به عن جميع أنواع الخطأ» فلا يصح بعد هذا أن نريد منه النظم والنثر. لأن الأدب ـ كما قالوا ـ وسيلة لفهم الشعر والنثر اللذين هما انواع كلام العرب. والوسيلة غير الغاية. فلا بد أن نخص ما نفهمه الآن أدبا بالشعر والنثر البليغ، ونطلق عليه «بلاغة» لتكون تسمية حقيقية لاتمس الاصطلاح القديم، بل تنطبق على تعريف البلاغة، فنقول: «بلاغة العرب» ونريد ما يريده الناس الآن من «أدب العرب»

وعلى هذا تكون البلاغة كل قول الغرض منه ـ قبل كل شىء ـ الاستيلاء على نفس السامع أو القارىء بفصاحة العبارة وحسن التركيب، وبراعة الكاتب أو الشاعر. أو بعبارة أخصر «هى الكلام الفنى الممتع» والكلام الفنىّ يملأ نفس السامع، وعواطفه فى أى موضوع كان، وعلى أى معنى دل. وذلك يطابق معنى البلاغة عند العرب، كما قال الجاحظ:

« وأحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره ، ومعناه في ظاهر لفظه . . . . . فأذا كان المعنى شريفا واللفظ بليغاً، وكان صحيح الطبع ، بعيدا عن الاستكراه ، ومنزهاً عن الاختلال ، ومصونا عن التّكلف ، صنع في القلب صنيع الغيث في التربة الكريمة . ومتى فصلت الكلمة على هذه الشريطة ، ونفذت من قائلها على هذه الصفة، أصحبها الله من التوفيق، ومنحها من التأييد ، مالا يمتنع عن تعظيمه صدور الجبابرة. ولا يذهل عن فهمه عقول الجهلاء»[١]. ويمكن رفع اللبس بين البلاغة وعلوم البلاغة المصطلح عليها الآن ،بالرجوع الى قول عبد القاهر الجرجاني وأشياعه، الذين كانوا يطلقون علوم البيان على علوم البلاغة . على أن الفرق واضح بين البلاغة وعلوم البلاغة

ويؤيد قولنا إنه يصح اطلاق البلاغة على ما نسميه «أدب اللغة» أن البلاغة هي تحبير اللفظ واتقانه، ليبلغ المعنى قلب السامع أو القارىء بلا حجاز ، ولينال الكاتب أو الشاعر من الافئدة مايريد . وهي المقصودة بقوله عليه السلام «إن من البيان لسحراً» وأنها إبلاغ المتكلم حاجته بحسن افهام السامع ، ولذلك سميت بلاغة . وأنها حسن العبارة مع صحة الدلالة[٢] وأنها إهداء المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ .

---

(١) البيان والتبيين ج أول ص ٤٧
(٢) كتاب العمده جزء أول ص ١٦٥

وأوضح من هذا قول ابن المقفع ـ كما رواه ابن رشيق وأبو هلال العسكري والجاحظ ـ: «قالوا لم يفسر أحد البلاغة تفسير ابن المقفع، إذ قال البلاغة اسم لمعان تجرى فى صور كثيرة، فمنها ما يكون فى السكون، ومنها ما يكون فى الاستماع، ومنها ما يكون شعراً، ومنها ما يكون سجعاً، ومنها ما يكون خطباً. الى آخر ما ذكر»(١) وقد أطلقوا على الكلام البليغ بلاغة، وقالوا «بلاغات النساء» وإذا قالوا فلان بليغ. أرادوا به شاعراً أو كاتباً فصيح العبارة، واضح المعنى، بقلمه وبلسانه ضرب من سحر الكلام، وشىء من معرفة امتلاك الأفهام. بخلاف الأديب فانه ليس من الضرورى أن يكون شاعراً أو ناثراً، وفى الكلام الآتى عن البلاغة ما يدل أيضا على صحة ذلك. مما رواه الجاحظ فى البيان والتبيين عن بعض الأدباء:

«أنذركم حسن الألفاظ، وحلاوة مخارج الكلام، فأن المعنى إذا اكتسى لفظاً حسناً، وأعاره البليغ مخرجا سهلا، ومنحه المتكلم قولا متعشقاً، صار فى قلبك أحلى، ولصدرك أملأ. والمعانى إذا اكتسبت الألفاظ الكريمة، وألبست الاوصاف الرفيعة، تحولت فى العيون عن مقادير صورها، وأربت على حقائق أقدارها بقدر ما بينت، وعلى حسب ما زخرفت...

وليست كل كتابة تعد من البلاغة. فان يكون الطبيب بليغاً

---

(١) الصناعتين ص١٠

في كتبه . ولا الرياضى أو العالم أو النباتى بليغاً فى نظرياته العلميــة .
ولـكنهم قد يكونون بلغاء فى قطع مخصوصة ، إذا تـكلموا وكتبوا
كتابات بليغة، يقصدون منها أن ينالوا من نفس القارئ أو السامع،
بخلاف ما إذا قصدوا أن يفيدوا إفادة علمية ، أو أن يشرحوا نظرية
من نظرياتهم، أو قاعدة من قواعدهم .لأن هذا ليس من البلاغة فى
شئ ، إذ غرض البلاغة غير غرض التعليم كما قلنا .

والأوربيون إذا ذكروا من بين الـكتّاب عالماً ،مثل ديكارت
(Descartes) او مشرعا أو اجتماعياً مثل روسو (Rousseau) و
منتسكيو (Montesquieu)اوفيلسوفا مثل رنان(Renan) و تين
(Taine)وفولتير(Voltaire) فانما يذكرونهم من حيث أثرهم فى البلاغة،
أو لاقتفاء الحركة الـكتابية أثر الحركة الفلسفية والاجتماعية ، لا من
حيث أنهم علماء أو فلاسفة

ولابد من الفرق بين البلاغة وتاريخها.[1] فتاريخ البلاغة هو البحث
فى مجموع ماتنتجه قرائح الأمة من علوم وفنون . أو هو مجموع الحركة
الفكرية فى الأمة.ولذلك يكتب مؤرخ البلاغة عن الشاعر والناثر، كما
يكتب عن الفيلسوف والعالم ، ليجمع صورة كاملة من الحياة العقلية
للأمة.فهو لذلك مضطر لأن يكتب عن كل من له أثر فى هذه الحركة .
وكان الأولى أن يسمى ذلك تاريخ العلوم والفنون، ولـكنهم أدخلوه

(١) أو الأدب وتاريخ الادب على حسب ما هو معروف الآن

فى تاريخ البلاغة من باب التوسع، لأنهم لم يكتبوا عن كل علم على حدة.ولم يتوسعوا فى ذلك . ولأنهم كتبوا عن ذلك عرضاً لاثبات أثر ذلك فى تاريخ حركة اللغـة . أما من يريد التمكن من شئ فعليه بكتبه الخاصة به . وعلى كل حال فتاريخ البـلاغة بالطريقة المعروفة الآن،لايوجد فى كتب العرب بهذا التسلسل،كماهو عندالاوروبيين. وكتب الأدب الخاصة بأمة من الأمم، مثل نفح الطيب مثلا، عبارة عن دائرة معارف،لأن بها من كل شئ طرفاً ، ففيها نبذ من التاريخ العام ، وشذرات من التاريخ الخاص ، وشيء من تراجم الاشخاص، من شعراء وملوك ونوكة وسوقة ، وفيها شيء من الفكاهات والملح، وشئ عن وصف البلدان ، وغير ذلك من الامور التى لا تدخل فى فن واحد . أما البلاغة فهي أخص من ذلك بكثير

وقد ظن جماعة من العلماء والأدباء أن الغرض من البلاغة نشر المعلومات الصحيحة بأسلوب يلذ للنفس . وقالوا إنه لا يصح أن يقول الشاعر مالا معنى له ، أو يكتب الناثر صحيفة او صحيفتين بدون أن تحتوى على معلومات مفيدة . وحتى قال تين(Taine)فى مقدمة كتابه تاريخ البلاغة الانجليزية[١] «إن البلاغة صورة كاملة صحيحة من الزمن والأشخاص الذين يعيشون فيه » وقال « إن الغرض من

---

(١) Histoire de la littérature anglaise وسيأتى مذهب تين بشئ من الايضاح

البلاغة التوصل الى معرفة نفس الأنسان. لأنها ظرف لأفكاره، كما أن الصدف وعاء لما فيه. والرأى الصحيح السائد هو أن الغرض من البلاغة إعجاب القارىء أو السامع ببراعة الكاتب أو المتكلم، وأنه لا يطلب من البليغ أن يملأ كلامه بشىء من المعلومات الصحيحة، وليس الشاعر مضطراً لأن يأتى بالفلسفة والحكمة فى شعره، كما أن الغرض من التصوير هو إعجاب الناظر، والاستيلاء على حواسه الظاهرة بما فى الصورة من الابداع والاتقان. ولكن ليس معنى ذلك أن الكاتب أو الشاعر يتصيد الالفاظ والجمل الجميلة، ويرصفها رصفاً بدون أن تحتوى على معان، كما أنه لا يقصد من المصور أن يأتى بالألوان المختلفة بعضها بجوار بعض، بدون أن يكون هناك رسم خاص أو صورة معينة، والا كان الاعجاب اعجاباً ظاهراً لا يلمس القلب ولا يحرك العواطف. كذلك البلاغة سواء بسواء، واذا كان الغرض الاعجاب ببلاغة الكاتب أو الشاعر، فذلك لن يكون ذا أثر فعال فى النفس الا اذا كانت ذات معان دقيقة حقيقية أو تدل على الحقيقة. والأدباء العصريون الآن يرون أن البلاغة فن من الفنون الجميله مثل التصوير والموسيقى، الغرض منها تهذيب النفس وترقيق العواطف، وتقوية الملاحظة، فهو مسلاة النفوس وأنيس الجليس؛ فعلى هذا هى ضرب من الكمال، أما من جهة أنها معرض عام للحياة، وجعبة لأفكار الأنسان، ومسرح الاراء والفلسفة، فهى شيء من الضروريات لتربية

الافكار وتهذيبها وإن جاء ذلك عرضاً لاقصدا . وظن جماعة من الأدباء أيضاً أنه يكفى الاطلاع على تاريخ البلاغة وتصفحه، ليقف الانسان وقفة إجمالية على سير الحركة الفكرية، وليكتفى بذلك من عناء قراءة كل كاتب أو شاعر أو مؤلف . ومن بين هؤلاء رنان (Renan) فقد قال : «إن دراسة تاريخ البلاغة يمكنها أن تغنى عن دراسة الكتب نفسها» ورد عليه فى ذلك الأستاذ لنسون (Lanson) فى مقدمة كتابه تاريخ البلاغة الفرنسية [1]، وقال إن ذلك معنى سلبى للبلاغة. لأنه يجعلها أشبه بتاريخ للأفكار أو الأخلاق... قال : «ولا مناص من الرجوع الى المؤلفات نفسها، لا إلى الملخصات والمختصرات. إذ لا يكفى معرفة فن التصوير بقراءة تاريخية، بدون أن ينظر الانسان الى الصور نفسها . و البلاغة كالفنون لا يمكن التفرقة بينها وبين شخصية الكاتب » . إذ أنها تحتوى على معان ودقائق تتجدد كلما أنعم الانسان النظر فيها. كما أن القصيدة الواحدة كلما قرأها القارىء تأثرت نفسه بأثر جديد ، وفهم منها شيئاً جديداً. بل هى عبارة عن تمرين فكرى، ونوع من ترقية الذوق ، وضرب من السرور، وقال الاستاذ لنسون (M. Lanson) : «والبلاغة لاتتعلم ولا تحفظ. ولكن يتعهدها الأنسان بالتنمية، ويميل اليها ويحبها » فمن خواصها أنها توجد للنفس لذة عقلية وسروراً نفسياً، وذلك يساعد على تربية الذوق واستعداد

(1) Histoire de la Littérature Française.

الفكر لقبول الجمال. كما أنها وسيلة من وسائل تربية النفوس تربية فنية.

واذا كان من غرض المشرّع الأمر والنهى. ليعمل الناس الخير ويتجنبوا الشر، فليس من غرض البليغ ـ أى الكاتب أو الشاعر ـ عرض حقيقة من الحقائق، ولا أمر ولا نهى. ولكن غرضه الأول أن ينال من قلب السامعين والقارئين، ويؤثّر فيهم ويحرك من نفوسهم، سواء قرب من الحقيقة أم بعد عنها. ومن هذه الوجهة ربما يصح أن نلتمس عذراً لأدباء العرب الذين قالوا فى الشعر « إن أكذبه أعذبه » . ولكنّ تهذيب الانسان وتعلمه العلوم والفنون المختلفة فى هذه الأيام، حمله على أن لا يقبل شيئاً خالياً من معنى، أو محتوياً على فكر غير صحيح. ولذلك ظهرت الحركة العلمية الأدبية الآن، وغرض العلماء منها أن يمزجوا أنواع البلاغة بأنواع العلوم، وأن لا تكون البلاغة عبارة عن خيالات محضة، أو تصورات بعيدة عن الحقائق. وزجوا بها من مكانها الى موضع آخر أقرب الى العلوم، وظهرت القصص العديدة المملوءة بالمعلومات المفيدة والفنون المتعدّدة. ولكن لا يزال هناك حد فاصل بين البلاغة والعلم. لأن البلاغة دراسة العقول وحالة الاجتماع. فهى عبارة عن معلومات عامة، وملاحظات للكاتب، وتأثرات اكتسبها من الخارج، دخلت فى نفسه وخرجت للناس لابسة شخصيته. ولم تغير حركة الايجابيين (Les Positivistes) العلمية من البلاغة الا طريقة التصور والخيال، أما البلاغة من حيث

إنها فن سره في تركيب اللفظ ، ووحي النفس ، فلم تتغير بحال مّا .
وكل ما تغير هو موضوعاتها،التى أصبحت مبنية على التعقل والتدبر ،
وعلى عرض الحياة عرضاً مملوءاً بالحكمة والعبرة . وهذا أثر العلوم
الحديثة ، وأثر تعلم الانسان وتربيته تربية علمية .

أنواع البلاغة

البلاغة أو الكلام البليغ فن من الفنون الجميلة الفطرية للانسان . لأنه مدفوع بطبيعة الحاجة الى التفاهم ، وسائر بفطرته الى التعبير عما يجول بخاطره من سرور وحزن وآلام ولذة وارتياح. وكل متكلم يرغب فى أن يكون له سلطان على نفوس السامعين ، وأن يحملهم على تصديق مايقول ، والانسان حسّاس ، يتأثر بصناعة الكلام ، وتفعل فيه براعة المتكلم وحسن العبارة مالاينال منه البرهان والتعقل. والكلام من وسائل الاستيلاء على العقول ، وتقابل النفوس بعضها ببعض ، ونشر الحقائق والأدلة والبراهين .وبقدر ما تكون براعة المتكلم أو الكاتب فى الوصول الى إفهام السامع ما يريد ، وبلوغه المعنى الذى قصد ، يكون كلامه أمتن ، وتكون عبارته أبلغ الى النفس . ومن هنا سمى الكلام بليغاً .

ولكنّ بلوغ هذا المراد صعب ، واختيار الألفاظ الدالة على المعانى المقصودة دلالة تامة عسير ، وكل إنسان له استعداد خاص ، وميل لنوع من التعبير يوافق طبعه ، وينطبق على مزاجه . والمعانى كثيرة مختلفة ، والألفاظ الدالة عليها تختلف فى وضوحة الدلالة ودرك المعنى . ولذلك اختلفت التعابير، وتباينت الدّلالات، وتتفاوت

ضروب البلاغة بتفاوت الاستعداد الفطرى ، وقوة العقول . وقالوا « اختيار المرء قطعة من عقله »

ولكن ليس كل إنسان أهلاً لأن يكون بليغاً، لأن البلاغة هبة فطرية واستعداد نفسي. فليس أصعب من أن يصل الانسان الى التعبير عما يرى أو يشعر، تعبيراً دالاً على الحقيقة دلالة تامة. لأن الانسان يتفاوت قوة وضعفاً فى ذلك ، كما يتفاوت فى إدراك المبصرات على حسب قوة نظره وضعفه . فقد يتألم آلاماً شديدة تكاد تذهب بقواه وتستولى على جميع حواسه، ومع ذلك لا يمكنه أن يفسر ما يشعر به الا بكلمات معدودات محفوظات، يقولها أيضاً من كدّر صفوه إنسان لا يحب مجلسه، أو غاب عنه صديق وهو فى انتظاره منذ ساعة أو ساعتين . وقد يظفر الانسان بأمنيته ، ويحصل على ضالته المنشودة ، ولا يستطيع أن يعبر عما فى أعصابه من الهياج ، وعما فى نفسه من السرور ، الا باظهار الارتياح ، وبسط الجبين ، مما يحصل عند من لاقى صديقاً له فى الطريق فهش وبش فى وجهه .

والبلاغة إما أن تكون عبارة عن إظهار ما يجول فى نفس الانسان ، من عواطف واحساسات وخيالات وغيرها ، مما يدل على شخصية الكاتب أو المتكلم فحسب ، وإما أن تكون صورة غير صورة نفس الكاتب أو الشاعر ، أى صورة من الحياة العامة للانسان ـ أو جزءاً من تاريخ الانسانية كما يقولون فالأولى ـ هي البلاغة

الوجدانية(١) والثانية هي البلاغة الاجتماعية

هذا هو التقسيم الفنيّ فى البلاغة . وهذه هى أنواع البلاغة . وعلي حسب ما تكون البلاغة جزءاً من الحياة العامة لكل إنسان وفي كل زمن ، يكون الكلام أثبت ، وتكون العبارة أمتع ، وتكون الكتابة أبقي وأخلد . لأن البلاغة التي تنال من كل نفس هى التى تبقى،والأفكار التى تجد لها عند كل انسان أذناً واعية لا تبلى. وذلك لا يكون إلا اذا صادفت شيئاً عاماً ينزل من كل نفس،ويصح أن يقبله كل فكر ، ولا يثقل علي الطبائع . وهذا هو سبب ارتياح النفوس للحكم والمواعظ ، لأنها تنال من كل نفس،وتتسرب الى كل فؤاد . وهو السر فى رأى من فضل أشعار الحكمة فى مثل قول النابغة الذّبياني:

ولست بمستبق أخا لا تلمه   على شعث أىّ الرجال المهذب

وقدم أبا الطيب المتنبي،وأبا العلاء المعرّى، لأنهم جاؤا بالحكمة فى أشعارهم،وتكلموا عن بعض طبائع الانسان وعقائده الكامنة فى كثير من الأشخاص. مثل هذه البلاغه فى القول تبقى ما بقي الانسان(٢) والناظر لأول وهلة فى اللغة العربية يجدها خالية من هذا النوع

---

(١) اخترنا ان نعبر عما يجول في نفس الانسان ، وما هو عبارة عن شخصيته « بلفظ وجدانى » وهو يقابل كلمة (Littérature Lyrique)

(٢) ومن أجل ذلك بقى ذكر موليير ، وشكسبير ، ودانت ، وملتن ،

الذى له أثر فى نفس كل إنسان . لأن بلاغة اللغة العربية فى جملتها تعبر عن نفس قائلها لاغير ، ولا تكاد تخرج عن شعور الشاعر وتصورات الكاتب . لأن العواطف هى أصل الشعر العربى والباعث

وجوت وغيرهم ممن مثلوا العالم ، ورسموا نفوس الناس ، ولا يكاد يكون لهم أثر فى كتاباتهم غير أسلوبهم . فقد قالوا عن موليير الكاتب الفرنسى الاجتماعي الشهير ، انه ليس له شخصية مطلقا حتى فى الاسلوب . لكنهم يبالغون فى ذلك . لان شخصية الكاتب لابد أن تظهر فى كتاباته . وأقل ماتكون فى الصناعة وقوة التعبير . ولعلهم يقصدون أن موليير لم يهتم بشيء اهتمامه بتصوير الفضائل والرذائل ونقد الاجتماع ، بدون أن يضم اليها شيئا من عنده. قالوا وهذا سر بقاء الآداب الفرنسية التى ظهرت فى القرن السابع عشر ، لانها وصفت الارواح العامة والنفوس الأنسانية . لذلك لاتزال القصص التمثيلية لكرنى ورسين وموليير حائزة شهرتها الاولى . ولهذا بقى الى الآن شعر هومروس الذى هو ينبوع البلاغة الاوروبية الحديثة . ومن أجل ذلك أيضا عنى الاوروبيون عناية خاصة بدراسة « الف ليلة وليلة » ، لأن هذا الكتاب بالرغم مما فيه من العيوب اللغوية ورداءة الاسلوب ، فانه يمثل بعض التمثيل الحياة الاجتماعية لأمة ملكت العالم حينا من الدهر ، ويشتمل على كثير من أخلاقها وعاداتها وميولها النفسية . واذا لم يمثل الحياة الحقيقية للمسلمين فى ذلك العصر ، فان به كثيراً من الحقائق التي كانت تدور بين ظهرانيهم . أما نحن فلم نعط الكتاب حقه من العناية لدراسته وتحليل مابه من الأفكار الاجتماعية ، ولا يزال كثير منا لايعرف الا اسمه .

عليه [١]. ومن هنا كانت له هذه المتانة والقوة فى التعبير، إذ الانسان أخلص ما يكون اذا دفعه شعوره الى القول. ومتى أخلص الكاتب أو الشاعر، فيما يقول، كان أثره أقوى فى النفس، وأدعى الى الاعجاب، وكان جمال القول أظهر، وكانت البلاغة أصحّ وأبين. وهذه ميزة الشعر الجاهلى، لأنه يكاد يكون خالياً من المبالغة والكذب، صادراً عما فى نفس الشاعر وعقائده.

ولكنّ العواطف محدودة، وشعور الانسان بالفرح والسرور والغضب والرضا لا يكاد يتغير، ومهما وجد الانسان من ضروب التعبير فى ذلك، فانها توشك أن تنفد، ليس للخيال فيها مجال واسع. ولذلك يكثر فيها تكرار المعنى الواحد. إذ الغرام وشكواه، أو البكاء والنحيب، أو المدح والذم، او الوصف والتشبيه، ذلك كله ذو معان سرعان ما تنفد من قائلها. ولذلك تجد المعنى الواحد مكرّراً عند نفس الشاعر فى قصائد متعددة، يسترها خلاف الألفاظ الظاهرى.

ومن هنا أيضاً جاءت السرقة فى الشعر. ذلك لأن المعانى والخيالات محدودة، وفكر الشاعر محدود، فلا بد للشاعر من تكرار المعنى والسطو على معانى غيره يلبسها لباساً آخر من الألفاظ. فتجد العاشق يخاف الرقباء ويشكو الجفاء والهجر، ويتألم من طول الليل

---

(١) وهذا اظهر ما يكون فى الشعر الجاهلي. ونريد بالعواطف الميول النفسية التى تدفع الشاعر للقول

ويبكى ألم الفراق . على أن هـذه المعانى تختلف باختلاف شعور كل انسان . وقد يجـد فيها الشاعر مجالاً واسـعاً (١) . ولـكنّ شعراء العرب لم يبيحوا لأنفسهم هذه الحرية فى القول ولا فى الخيال ، بل وقفوا أنفسهم على اتباع طريقة الشعر القديم ، وأخـذ يقلد بعضهم بعضاً فى المعنى الواحد. ولا أنبئـكم بما فى باب «سرقة الشعر» ، فقد يجد الأنسان المعنى الواحد عند عشرات من الشعراء مكرراً .

ومع هـذا فقد ظن العرب أن شعراءهم طرقوا كل معنى من قديم ، ووصلوا الى كل خيال (٢) فوضعوا من أول الأمر القواعـد والقوانين فى ذلك ، ورسموا المعانى وحددوها ، وحصروا أنواع الشعر والخيال، وجعلوا لها خطة وقانوناً. كما فعل قدامة فى كتابة «نقد الشعر» وتبعه فى ذلك من جاء بعده. روى ابن رشيق «فى العمدة» : أن قواعد الشعر أربعة: الرغبة والرهبة والطرب والغضب . فمع الرغبة يكون المدح والشكر ، ومع الرهبة يكون الاعتذار والاستعطاف ، ومع

---

(١) كالشـعر الوجدانى عنـد الفرنساويين ، المسمى بالرومانتيك (Romantique) فان طريقة فيكتور هيجو فى اشعاره الوجدانية، غير طريقة لمرتين ، وغير طريقة ألفريد دوموسية ، وغير طريقة أندريه شنييه الخ ، على ضيق فى هذا المجال وجفاف سريع في هذه الموضوعات التى لا تـكون فى الأشعار الاجتماعية.

(٢) كما قال عنترة فى اول معلقته : هل غادر الشعراء من متردم ؟

الطرب يكون الشوق ورقة النسيب ، ومع الغضب يكون الهجاء والتوعد والعتاب الموجع . . . وقيل لأحد الشعراء . أتقول الشعر اليوم ؟ فقال والله ما أطرب ولا أغضب ولا أشرب ولا أرغب . وانما يجيء الشعر عند إحداهن . ورد بعضهم الشعر كله الى نوعين : مدح وهجاء . قال : «فالى المدح يرجع الرثاء والافتخار والتشبيب ، وما تعلق بذلك من محمود الوصف ، كصفات الطلول والآثار والتشبيهات الحسان ، وكذلك تحسين الأخلاق ، كالأمثال والحكم والمواعظ ، والزهد فى الدنيا والقناعة . والهجاء ضد ذلك» . وقال اسحاق بن ابراهيم الموصلى : قلت لأعرابى من أشعر الناس ؟ قال من إذا مدح رفع ، واذا هجا وضع . فكان الشعر عند العرب وجدانيّا على حسب تقسيمهم وفهمهم له . وهذا من مميزاته ، لأنه كله على هذا النحو حتى فى الشعر الحماسى . فانك إذا قرأت أخبار الحروب وجدت شخصية الشاعر ظاهرة فيها ، لأنه يفتخر بشجاعته وبحسبه . وذلك يجعل الشعر أقل أثراً فى فى نفس القارئ مما إذا تجرد الشاعر عن نفسه ، ودخل فيما يصح أن يكون صورة من صور النفوس الأخرى . وحالة من الأحوال العامة . بخلاف الشعر الاجتماعى (١)

---

(١) مثل شعر رسين القصاص الفرنسى الشهير فى رواياته ، فانه وصف أشخاصاً وقصد الى دراسة الاخلاق العامة فى الانسان ، وما هو كامن فى النفوس فأظهر ضعف المرأة وقلة ارادتها ، ووصف ارواح النساء ، واظهر كل

لسنا الآن فى موقف يسمح لنا أن نشرح هذه البلاغة العامة أو الاجتماعية شرحاً وافياً. ولكننا أردنا أن ندل عليها دلالة إجمالية ، ليتبين الفرق بين البلاغتين . وليس لنا ولا لأنسان أن ينكر أن هـذا النوع من البلاغة لا يوجد عنـد العرب وجوده فى بلاغات الأمم الأخرى . أجل إن الحكم والمواعظ تمـلأ أشعار العرب ، ولـكنّ هذا النوع من البلاغة النفسية[1] « بسكلوجية » لا تـكاد

دقيقة فى ذلك ، وبين انواع الصلات بين الرجل والمرأة وضروب العشق والغرام ، وما يدخل تحت ذلك من الاخلاق العامة ، من شدة وضعف ، وسذاجة وخداع ، وغضب ورضى . ومن فتاة لينة العريكة طيبة القلب مخلصة فى حبها ، وأخري يأكل الحقد من نفسها . تنكر الجميل ، فى عشقها ضرب من الاثرة. لاتقصد بذلك الاسد أطماعها وارضاء شهواتها ، لاحباً فى العشق ، ولا لأنها ذات عواطف رقيقة ، ولا ذات نفس حساسة. وغير ذلك من الاخلاق العامة في المرأة . ووصف الرجل وأخلاقه ،وانه اذا عشق قد يكون اضعف انسان ، وارق ماتـكون نفس . وان هذه العظمة التى يتظاهر بها،وتلك القوة التى بها يقود المراة ويمتاز بها منها تضيع فى موقف العشق ، وتزول فى ساحة الغرام . و بين انه في كثيرمن الاحوال لا يكون الحب الا وسيلة لاظهار ما كمن في النفوس من قوة وضعف،وذكاء وسعة وضيق فى قوة الادراك .

(١) اختارنا كلمـة « نفسـية » لتـدل على ما يراد من قولهم (Psychologique)

توجد عند العرب، وان وجدت فهى قليلة نادرة ندور وجود الشعر القصصى. لأن (تحليل) نفس من النفوس الأنسانية لا يكون، ولا يمكن أن يكون، الا فى القصص الطويلة التامة . والشعر العربى لا يعرف القصص الطوال، وان وجدت قصيدة أو قصيدتان فى ذلك فلا يصح أن يحكم به على الشعر العربى لنـدورته . ويكفى فى ذلك ان أصبح الغزل افتتاح كل قصيدة، كذكر الغرام ووصف الدّمن وبكاء الأطلال، حتى صار ذلك طابعاً من طوابع الشعر العربى، وان كان الشاعر لم يعشق عمره، ولم يتذوق للغرام معنى، ولو كان المقام لا يصح فيه ذكر العشق(١)

غير أن هذه هى طريقة الشعر العربى وذلك أسلوبه، فلا يعاب عليـه ذلك . كما أن شعراء اليونان كانوا يبدأون شعرهم بمناجاة ربة الشعر، لأن هـذا أثر يدل عليهم ويميزهم من غيرهم . كذلك الشعر العربى سواء بسواء .

ومهما يكن من شئ، فانا إذا بحثنا فى الشعر العربى عن قصص طويلة مستوفاة لا نجد لها أثراً، كما نجد ذلك عند جميع الأمم الأخرى. وقد قال بعض المستشرقين: إن العرب كجميع الأمم الساميّة لا يعرفون الشعر القصصى الطويل. وإنه من طبيعة السامىّ أن يختصر

---

(١) كما بدأ البوصـيرى قصيدته المشهورة فى مـدح الرسول عليـه الصلاة والسلام

القول اختصاراً ، ويقصد الى الحكمة فيضعها فى كلمة أو كلمتين ، ويعمد الى الفكر الكبير فيسطره فى بيت أو بيتين . وإنه من شروط الشعر عنده أن يشتمل كل بيت على معنى تام ، ويكون قائماً بذاته . قالوا ولذلك كثرت الأمثال والحكم عندهم

ولعل العرب فى جاهليتهم لم تنضج عندهم صناعة الشعر نضجاً كافياً . ومهما قيل من أن المعلقات لا يصح أن تكون من أوائل الشعر العربي، لما بها من الصناعة والاتقان ـ وذلك يستلزم أن يكون الشعر قد تخطى زمناً طويلا ، وأدرك أطواراً مختلفة ـ فأنا لا نزال نرى فيها سذاجة ظاهرة ، وصناعة أولية . واذا جارينا بعض المستشرقين القائلين : بأن كثيراً من الشعر الجاهلى دخيل ، كانت السذاجة ممتدة فى الصناعة الشعرية الى ما بعد الاسلام . والحق أن طبيعة السامى غير طبيعة الأمم الأخرى من حيث الخيال والتصور . فقد سلك مسلكا آخر فى طرق التعبير غير ما سلكه غيره ، ولم يلتفت لمجاراة الأمم الأخرى فى بلاغتهم . ولم يسمح له حب لغته والأعجاب بها ، أن يقلدهم ، أو أن يزيد شيئاً لم يكن من مخترعاته ، ولا من مميزات لغته . فاكتفى بما عنده وقنع بما فى يده .

وتقسيم العرب للشعر لم يكن من حيث الأغراض العامة كما قسمناه . وانما قسموه من جهة النوع ، أو من جهة أغراض الشاعر نفسه : كالمدح والذم ، والوصف والنسيب ، الى آخر ما هنالك .

وجاء النقّاد فآثروا هذا التقسيم . ولم يفكروا فى تقسيم آخر، كمافعل أهل أوروبافى تقسيم الشعر إلى «أبيك» وإلى «ليريك» الخ . بل كان تقسيمهم جزئياً لا كلياً . وذهب بهم ذلك الى البحث فى البيت الواحدأو البيتين .وأكثروا من البحث فى اللفظ والديباجة . فقسّم إبن قتيبةفي مقدمة كتابه«الشعروالشعراء»أنواع الشعر «الىما جاد لفظه ومعناه ، والي ما جاد معناه وساء لفظه» إلى آخر ماقال هناك . وذكر قدامة بن جعفر فى كتابه «نقد الشعر» شيئاً مثل هذا : كنعت اللفظ «بأن يكون سمحاً . سهل مخرج الحروف من مواضعها . عليه رونق الفصاحة مع الخلو من البشاعة» . ونعت الوزن ثم نعت القوافى، الخ.وذكر «أن أغراض الشعراء وماهم عليه أكثر حوما ، وعليه أشد روما ، هو المديح والهجاء ، والنسيب والمراثى ، والوصف والتشبيه . . .» وأخذ يذكر نعوت وشروط هذه المعانى .وكذلك قلده من جاء بعده . فسار الأدباء على هذا النحو ، ولم يفتح النقاد بابا جديداً فى الشعر . بل ألزموا الشعراء أن يقفوا أثر المتقدمين فى موضوعاتهم وأساليبهم . وهذا من الأسباب فى وقوف حركة البلاغة عند العرب . فاذا لم تحصل هناك أنواع جديدة ، خصوصاً فى الشعر(١)فلأن المتأخرين اقتفوا أثر المتقدمين

---

(١) لأن النثر تغير بمرور الازمان وحدث فيه من الانواع ما لم يحدث في الشعر

فلم يبتدعوا ، ولم يبحثوا للبلاغة نفسها،وانما جعلوها وسيلة لا غاية .

ومن أسباب عدم وجود الشعر القصصي عند العرب عدم نظر العربي في الاجتماع نظرة عامة . لأن العربي كان يهتم بنفسه وبفوائده الشخصية . ومن هنا جاءت مسألة العصبية ، والغرض منها حماية الشخص ضمن قبيلته ، وحالته المعيشية تجبره على ذلك ، وعيشته البدوية وما فيها من القتال والنزاع سيرت أفكاره في طريق خاص.

والشعر القصصي النفسي يحتاج الى شيء من التعمل والكلفة ، ودقة النظر والفكر ، وشيء من المعاني الفلسفية الاجتماعيــة . لأنه يستلزم اظهار البلاغة في معنى فلسفي . بمثل ذلك يمكن أن يفيد الشعر لأنه يصور النفوس تصويراً تاماً ، ويصور الحياة صورة حقيقية أو قريبــة من الحقيقة . وهــذا ما قصده العرب من وضع الحكم والأمثال في البيت والبيتين من الشعر . ولكنّ ذلك لا يفيد الفائدة التي في القصص . وقد أصبح من اللازم الآن أن يضم الكاتب أو الشاعر على كلامه وأفكاره صفة الأشخاص الجسمية أبطال قصصه، ليجسم المعنى في نفس القارىء أو السامع ، ولتكون أقرب الى الحقيقة وأدعى الى العظة .

كل هذا يحتاج الى الرويّة والفكر. والعربي لا يعرف الروية في القول،ولم يتعود كد القريحة .كما قال أبو عثمان الجاحظ :

«وكل شيء للعرب إنما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام،وليست

هناك معاناة ولا مكابدة ، ولا إجالة فكرة ولا استعانة . وانما هو أن يصرف همه الى الكلام ، والى رجز يوم الخصام ، أو حين أن يمتح على رأس بئر ، أو يحدو ببعير ، أو عند المقارعة والمناضلة ، أو عند صراع أو فى حرب ، فماهو الا أن يصرف وهمه الى جملة المذهب ، وإلى العمود الذى اليه يقصد ، فتأتيه المعانى إرسالا ، وتنثال عليه الألفاظ انثيالا ، ثم لايعيده على نفسه . ولا يدرسه أحداً من ولده . وكانوا أميين لا يكتبون ، ومطبوعين لا يتكلفون . وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر ، وهم عليه أقدر وأقهر . وكل واحد فى نفسه أنطق ، ومكانه من البيان أرفع ، وخطباؤهم أوجز ، والكلام عليهم أسهل ، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا الى تحفظ ، ويحتاجوا الى تدارس . وليس هم كمن حفظ علم غيره ، واحتذى على كلام من كان قبله . فلم يحفظوا إلا ماعلق بقلوبهم والتحم بصدورهم ، واتصل بعقولهم ، من غير تكلف ولا قصد ، ولا تحفظ ولا طلب » (١)

هذه هي حقيقة البلاغة عند العرب وجمّاع القول فيها (٢) وهذا يخالف طريقة الشعر القصصى المعروفة الآن ، التى اتخذها الأدباء والكتّاب والشعراء قاعدة لهم . بل إن الشعر القصصى المصطلح عليه الآن المسمى عندهم « أبيك » ـ وهو ما نسميه نحن بالشعر

---

(١) البيان والتبيين جزء ثالث ص ١٣

(٢) واكثر ما يكون هذا ظهوراً في الشعر القديم

الحماسي ، خاص بالحروب وسير الشجعان ، ـ وما يلاقونه فى حياتهم من الأسفار والحوادث، كما فى قصة «الأودسى» لهومروس وكما فى «أنشودة رولند» الفرنسية التى فيها وصف حرب من حروب شالمان

والشعر القصصي من لوازمه تسلسل المعنى لاتصال الأبيات بعضها ببعض . وذلك يخالف أصول الشعر العربي وصناعته . قال ابن خلدون فى باب صناعة الشعر : (وينفرد كل بيت منه بافادته فى تراكيبه، حتى كأنه كلام مستقل عما قبله وما بعده ، وإذا أفرد كان تاماً فى بابه فى مدح أو تشبيب أو رثاء ، فيحرص الشاعر على إعطاء ذلك البيت مايستقل فى إفادته . ثم يستأنف فى البيت الآخر كلاماً آخر كذلك، ويستطرد للخروج من فن الى فن ، ومن مقصود الى مقصود)

وجملة القول أن الشعر العربى ميزته الأولى أنه شعر وجدانى يمثل العواطف والاحساسات الشخصية ، وأنه احتوى فى جملته على أنواع كثيرة ،وأن هذه الروح الشعرية الفطرية هى سبب مافيه من المتانة وخفة الروح ، وموافقته لكثير من الطبائع . فان أكبر مظاهر البلاغة العربية الأولى هو الشعر ، وأكبر منابع الشعر الفطرة والوجدان والخيال والحياة العامة . فالشعر القديم وجدانى فطرى فى أصله ومأخذه ، اجتماعى فى صورته وشكله . لأن به كثيراً من أثر الاجتماع العربى . ولكنّ الشعر القصصى ، والشعر التمثيلى بالمعنى

المعروف الآن عنـد الأدباء في بلاغات الأمم الأخرى لا وجود له عند العرب (١)

على أن هذا ليس بعيب للشعر العربى، لأن لكل أمة منزعاً، ولكل شعب خيالاً خاصاً ـ وطريقة خاصة فى التصور والادراك والصناعة . وشعر العرب فى نوعه لا يضارع ولا يجارى فى أمة أخرى .

---

(١) ويرى سليمان افندى البستانى مترجم «الياذة» هوميروس اليونانية أن كل أنواع الشعر التى عند الأمم الأخرى وجد ما يماثلها عند العرب . وهو قول مبالغ فيـه لأنه لاحظ بنفسه فى موضع آخر من مقدمة كتابه غير ذلك .

الشعر الجاهلى

الأمة العربيـة من أذكى الأمم وأصفاها قريحة ، وأكثرها استعداداً للرقى . ولـكنها انزوت بطبيعة بلادها فى جوف الصحراء فرضيت بحالتها ، ورغبت فى البقاء عليها ، واكتسبت من حريتها المطلقة نوعاً من الأعجاب ، ففخرت على غيرها . وحسب البدوى نفسه أفضـل ما يكون إدراكا ، وأكمل ما يكون أخلاقا . تعوّد الحرية فى أعماله، فكان كل رئيس قبيلة مقيداً برأى أهله وعشيرته . وكان العربى كريماً يجود بكل شئ ، وكان سيفه ورمحه ورحله كل ما يملك . ينـاديه أصغر إنسان باسمه فلان ابن فلان . ومع انه كان ميالا إلى المساواة ، وإلى هذا النوع الذى يسمونه الآن «ديمقراطية» كان يرى نفسه قد خص بمزايا ليست لغـيره من الأمم الأخرى ، مزايا فى جنسه وأخلاقه ، وعاداته ولغته ؛ وكل شئ لديه ، فترفع عن الصناعات والأعمال ، ووكل ذلك إلى الخدم والموالى والعبيد ، وامتاز هو بالشجاعة والـكرم والذكاء ، وقوة الخيال الشعرى ، وبلاغـة الـكلام .

أما العصبية فـكانت أشد ما تكون عنـد العرب ، وهى التى حفظت كيانهم ، كما أنها كانت من الأسباب التى هاجت الحرب بينهم . فقـد كان العربى يجود بكل شئ فى سبيل نصرة قومه وعز

قبيلته ، وهو مخلص كل الاخلاص ، لأن ذلك أصبح لديه من أغراض الحياة لحفظ نفسه وأهله .

نشأ العربى على هذه الحرية والسذاجة فى العيش ، ووهبه صفاء سمائه وصفاء قريحته سهولة الكلام ، واكتسب من سهولة عيشه الرضا بما لديه . فلم يكن له هذا النوع من القلق فى الفكر ، الذى يدعو إلى البحث وحب الاستطلاع . وكان يتهاون بضروب الآلام ، شأن كل شجاع ، ولم يكن يهتم بما سيكون فى غده ، ولا بالبحث والتنقيب فى أسرار الحياة . وكل ما يعرف عن حكمائهم وكهانهم جمل تشتمل على نصائح ، وعبارات مملوءة بالحكم والعبرة .

هذه الحياة الفطرية بما فيها من البساطة والسذاجة والأخلاق ، من كرم وشجاعة ووفاء ، هى كل الشعر العربى الجاهلى ، أو الشعر العربى الجاهلي هو كل ذلك . كان العربى يصف فى شعره ما يراه ، ويتكلم عما يشعر به فى نفسه من عواطف وفضائل . وقد تكلم وعبر عما يجول بخاطره بنفس الشجاعة والاقدام اللذين كانا له فى الحياة .

والعرب أكثر الأمم اهتماماً بالشعر ، واشتغالا به ، فلا تكاد تجد عربياً إلا نطق بالشعر ، وقال الأبيات والقصائد ، سواء فى ذلك رجالهم ونساؤهم وبناتهم وصبيانهم . لأن الشعر طبيعة من طبائعهم ، وسجية من سجاياهم ، فما هو إلا أن يحرك نفس العربى

داع صغير أو كبير لينفتق لسانه بالكلام البليغ ، وليسترسل فى القول استرسالا ، فيبدع ويغرب ، ويستولى على النفوس استيلاء ، ويقود الجماعات ويذكى الحروب ، ويصلح ذات البين ، ويفعل فى النفس فعل الكأس .

ذلك لصفاء قريحته ، ولصفاء جوه ، ولسذاجة فكره وبساطة عيشه ، ولحاجته الى الغناء والتفاخر بحسبه ، والدفاع عن نفسه وأهله. ولأن طبيعة بلاده الجافة ذات الشكل الواحد لم تلهمه ولم توح إليه من أنواع الجمال غير جمال القول بالتعبير عما يجول بخاطره ، وإظهار عواطفه إظهاراً ساذجا . غاب عنه جمال الطبيعة من حقول وخمائل ومن جبال وتلال مكللة بالاشجار والأزهار . وندر لديه جريان الماء وهدوء الجو ، فلم ير إلا الصحراء المحرقة ذات الفضاء اللانهائى ـ على قول المنطقيين ـ والنخل المصعد فى السماء على شكل واحد فأثر ذلك فى خياله ، وجعله أيضاً لا يعرف التغيير . ولكنه إنسان له نفس ككل النفوس ، تتطلع الى الكلام والتعبير عما هو كامن فيها وعما تراه وتفهمه من هذه الحياة . وهى من النفوس الصافية ، تحب الجمال وتميل إلى فهمه ، وليس لها من وسائل الفنون الا البلاغة ، فاندفع بطبيعته إلى الشعر ، ووصف طبيعة بلاده ، وتفنن فى ذكر مايحيط به ، من حيوان وغيره ، ووصف كل دقيقة وعظيمة فى ذلك. ثم أحب جمال المرأة لأنه كل ماعنده من الجمال، فشبهها بالكواكب

والماء الزلال ، وتصبب ونسب بها ، لأنه رأى في الحب تسلية للنفس ، وشفاء للغليل ، ووسيلة من وسائل الارتياح والسرور ، وداعيا من دواعي البلاغة . فأكثر من ذكرها في أشعاره ، وبدأ قصائده بذلك وهام بها هيام اليونان بذكر آلهتهم في أشعارهم ، فأصبح الغزل طابعا من طوابع الشعر العربي ، وأبدع في ذلك أيما إبداع (١).

(١) وكثيراً ما ألهم الشعراء ذكر المرأة الابداع في القول ورقة العواطف فكانوا يذكرونها في حروبهم ، كما قال عنترة :

ولقد ذكرتك والرماح نواهل ... مني وبيض الهند تقطر من دمي

فوددت تقبيل السيوف لأنها ... لمعت كبارق ثغرك المتبسم

وكانوا يفتخرون بشجاعتهم أمام المرأة ، لأن المرأة كانت تحب الشجاع وتفخر به ، كما ذكر بشر بن عوانة في أول قصيدته الشهيرة :

أفاطم لو شهدت ببطن خبت ... وقد لاقى الهزبر أخاك بشراً

اذاً لرأيت ليثاً أم ليثاً ... هزبراً أغلبا لاقى هزبراً

وانك لتجد في الشعر الجاهلي من الرقة والانسجام ما يأخذ بالألباب مثل قول عدي بن زيد :

وعاذلة هبت بليل تلومني ... فلما غلت في اللوم قلت لها اقصدي

أعاذل ان اللوم في غير كنهه ... على ثني من غيك المتردد

أعاذل ان الجهل من لذة الفتى ... وان المنايا للرجال بمرصد

أعاذل ما أدنى الرشاد من الفتى ... وأبعده منه اذا لم يسدد

أعاذل من تكتب له النار يلقها ... كفاحا ومن يكتب له الفوز يسعد

أعاذل قد لاقيت ما يزع الفتى ... وطابقت في الحجلين مشي المقيد

هذا ولم يقف الباحثون الى الآن على أثر يدل على أصيل الشعر العربي ولا كيف بدأ . وما وصل الينا من الشعر القديم لايدل إلا على متانة في الصناعة ، مما لا يصح أن يكون من أوائل الشعر . والمظنون أن الشعر القديم لم يصل إلينا لعدم تدوينه ، ولانتشار الامية فى ذلك الزمن . إذ لا يمكن أن يصل الشاعر الى هذا الضرب من البيان ، ولا إلى هذا الاتقان إلا بتعمل كبير ، وجهد عظيم ، خصوصاً هذه الأوزان المختلفة والقوافى المتعددة . وإذا ذهبنا إلى أبعد ما قيل من الشعر الجاهلي قبل الأسلام بنحو قرنين ـ على بعض الاقوال ـ نرى أن هذا لا يكفي لما وصل اليه من الاتقان والامتاع فى الصناعة ، ولا لوصول الافكار لهذا الحد من الحكمة فى القول كما في معلقة زهير ، وشعر عدى بن زيد وغيرهما . لأن الأفراد لايمكن أن يصلوا إلى ذلك إلا بعد تربية طويلة للمجموع يتخرج

أعاذل ما يدريك أن منيتى الى ساعة فى اليوم أو فى ضحى الغد

. . . .

ذريني فانى انما لي ما مضى أمامى من مالى اذا خف عودي

وحمت لميقاتى الى منيتي وغودرت ان وسدت أولم أوسد

وللوارث الباقى من المال فاتركى عتابى فانى مصلح غير مفسد

كفى زاجراً للمرء أيام دهره تروح له بالواعظات وتغتدى

بليت وأبليت الرجال وأصبحت سنون طوال قد أتت قبل مولدى

والقصيدة طويله تتمتها فى جمهرة أشعار العرب (طبعة بولاق ص ١٠٢)

فيها أصحاب المذاهب الخاصة . فلعل الشعر الجاهلى أقدم مما نظن بكثير .

قالوا وأول ما انفتق لسان العربى بالشعر كان فى سيره مع الأبل أثناء أسفاره ، التى كان يقطع فيها الصحراء المحرقة الواسعة الفضاء ، وهو على جمله يهتز هذه الهزات المتوالية ، التى تطوى وتنشر جسمه طياً ونشرا . فدعاه ذلك الى الحداء ليقطع الوقت ، وليخفف على هذا الحيوان ألم السير ، إذ بجنوحه الى سماع الغناء ينسى هذا الحيوان الصبور كل ألم . وقد ظهر فى حركات سيره شىء يشبه أن يكون سببه الطرب من سماع الغناء ، فى ارتفاع عنقه وانخفاضه. قالوا أخذ العربى أوزان الشعر من حركات الأبل في سيرها .

ومن المحتمل أن يكون هذا صحيحاً، وأن يكون مادعا العربى لقول الشعر كثرة أسفاره وأتعابه من اختراق الصحراء . ولكنّ العربى ككل الناس من جهة العواطف والاحساسات والاستعداد الى قول الشعر . بل ظهر أن العربى أكثر الناس استعدادا لقرض الشعر ، وأكثر من قال شعراً، ولا تكاد تجد أمة أخرى أنتج خيالها من الكلام الموزون المقفى مثل ما أنتج العرب . ولا يوجد عدد من الشعراء في أمة من الأمم أكثر من عدد شعراء العرب. لأن الشعر كان سجية من سجاياهم ، فكان لديهم أشبه بالحديث والمسامرات عند غيرهم . فلماذا لا تكون هذه الطبيعة النقية ، وهذا الاستعداد

السليم هما اللذان دعيا العرب لقول الشعر من أول الامر؟ وأن الحياة البدوية ، والحاجة الى الدفاع عن النفس والأهل هي التي فتقت لسانه بهذا الكلام البايغ ؟ وأن مفاخره جعلته يملك أعنة الكلام ، ويتصرف هذا التصرف فى القول ؟ وأن هذه الصبغة التى فى شعره فطرية ناشئة من أسباب كثيرة ، بعضها خاص باللغة وغنائها ، والبيئة وما فيها

وقد قال بعض المستشرقين مثل رينان ومن جرى على مذهبه : إن العرب ككل الأمم السامية ليس لها أساطير فى شعرها ، ولا فى عقائدها ، وأن هذا يدل على ضيق الخيال لديهم لأن الأساطير والخرافات إنما هى نتيجة سعة الخيال ، ونتيجة الحيرة وحب البحث والاطلاع وأن الفكر كلما كان قلقاً متطلعاً إلى غاية أسمى ، وكان بعيد الغرض ، دعاه ذلك إلى حب البحث ، وإلى أن يكون فى حركة مستمرة للوصول إلى ما يريد ، كأنه يبحث عن حقيقة خفية . وكلما أكثر من البحث ظهرت له أشياء ، ووقف على معان جديدة ، وتبينت له أسرار دقيقة فى الحياة ، وعرف ما لم يكن يعرف قبلا . قالوا كل ذلك يظهر أثره فى بلاغات الأمم من نظم ونثر ، كما هى الحال عند الأمم الآرية كاليونان وغيرهم من الأمم الأوروبية . وقالوا سعة الخيال ، ولا يقصدون بالخيال ما نقصده نحن من المجاز والتشبيه ، وإنما يقصدون سعة الخيال فى تصور الحقائق وفى إدراك

الموضوعات المختلفة . لأن أساطير اليونان كان منشأها البحث عن الخالق وتصوره ، فلم ترشدهم عقولهم إلا إلى ضرب من الخرافات، كتبوا عنها وألفوا فيها الاسفار ، ونصبوا لها التماثيل ، وتوسعوا فى الفنون فاستدل الباحثون بذلك على قوة الذكاء وسعة الخيال ، وحب الجمال والافتنان فيه . وربما كان هذا من الأسباب التى حملتهم على طول الكلام ، والميل الى القصص فى النثر والشعر ، لأن هذا النوع من البلاغة ليس إلا ضرباً من سعة الخيال فى التصور والفكر والتعبير . ومن هنا يكون تعدد الأنواع فى ضروب البلاغة نظماً ونثراً.

أنكر المستشرقون هذا النوع من سعة الخيال عند الأمم السامية ، وفى جملتها العرب . ولكنهم يبالغون فى ذلك ، لأن العرب تصوروا آلهة متعددة ونصبوا لها الأصنام قبل الأسلام ، وكانت لهم أساطير (١) ، وتخيلوا لشعرائهم نفوساً أخرى من الجن كانت توحى اليهم عبقريتهم ، وعدوهم أصحاباً لكبار الشعراء ورووا عنهم الشعر . قالوا فكان صاحب امرىء القيس لافظ بن لاخط،وصاحب عبيد بن الابرص هبير ، وغير ذلك من الشعراء الكبار (٢) . أما إن الأمم السامية ذات أفكار هادئة غير قلقة ، راضية بصدق وصحة ماترى،فهذا صحيح فى جملته . لأنهم أقنع الأمم فى حب الاستطلاع ،

---

(١) ولكن لم يظهر ذلك فى شعرهم ظهوره عند الأمم الأخرى

(٢) راجع جمهرة اشعار العرب فى ذلك (ص ١٧ و١٨)

وأرضاهم بما لديهم . ولذلك أيضاً كانوا أقلهم فلسفة ، وأكثرهم سذاجة فى حالتهم الاجتماعية ، وفى نظام حكوماتهم . كما يظهر ذلك فى بلاغتهم من شعر ونثر ، وكلها أشبه بالحقائق العريانة كما يقولون

وقد قال جماعة من المستشرقين ، خصوصاً الألمانيين منهم ، إن نسبة الشعر الجاهلى إلى قائليه لا يصح الاعتماد عليها ولا التصديق بها . لأنه مهما صحت قوة الذاكرة عند العرب ومهما قويت حافظتهم، فانها لا تحتمل رواية كل هذا الشعر كما كان ، وكما نطق به الشعراء الجاهليون ، لأن الذاكرة كثيراً ما تخون ، والأمانة فى النقل نقلاً صحيحاً لا تكون إلا بالكتابة والتقييد ، وأن حمادا الراوية ، جامع المعلقات وراويها متهم فى روايته وفى صحة قوله ، ومطعون فى ذمته باقراره عن نفسه ، وبرواية معاصريه عنه . واستدلوا على ذلك بما فى روايات الأغانى وغيرها ، مثل ما ذكر فى ترجمته : (١) « سمعت المفضل الضبى يقول قد سلط على الشعر من حماد الراوية ما أنشده فلا يصلح أبداً ، فقيل له وكيف ذلك ، أيخطىء فى روايته أم يلحن ؟ قال ليته كان كذلك ، فان أهل العلم يردّون من أخطأ الى الصواب . لا . ولكنه رجل عالم بلغات العرب وأشعارها ، ومذاهب الشعراء ومعانيهم ، فلا يزال يقول الشعر يشبه مذهب رجل ، ويدخله

(١) أنظر فى هذا الموضوع من الأغانى الجزء الخامس فى ترجمة حماد اقرار حماد فى حضرة المهدي بما زاده من عنده فى كلام زهير بن أبى سلمى

فى شعره ، ويحمل ذلك عنه فى الآفاق ، فتختلط أشعار القدماء ولا يتميز الصحيح منها إلا عند عالم ناقد وأين ذلك»(١) وأن خلفا الأحمر وأمثاله خلقوا من الشعر ما لم يكن موجوداً فى الجاهلية ، وكذبوا على الشعراء ، وكان يكفى نسبة الشعر إلى أى إنسان ، حتى لقد كانوا كثيراً ما يحفظون الكلام بدون معرفة قائله ، ولذلك تجدهم يعدونه من قصيدة لشاعر ومرة لشاعر آخر من قصيدة أخرى . كل هذا يدل على خلط فى الروايات ويحمل على عدم الثقة بها . قالوا ومما يضعف الاعتماد على الرواة تعدد الأشخاص المسمين باسم واحد. فقد ظهر أن هناك سبعة عشر رجلاً كل منهم يسمى بامرىء القيس ، وأربعة يسمون بعلقمة ، وثلاثة بعنترة ، وخمسة بطرفة . وهذا أيضاً من الأسباب التى تدعو الى الخلط فى معرفة صاحب القصيدة . وزادوا على ذلك أن الرواة كانوا يستبدلون بالعبارة البدوية المحضة ، التى لا يفهمونها من الكلام القديم ، عبارات وألفاظاً من عندهم على الوزن والقافية نفسها ، لتكون أوضح لهم ولغيرهم . قالوا وإذا صدقنا ما قيل عن حمّاد الراوية ، من أنه كان يعى ضمن محفوظاته ستين قصيدة تبتدىء كلها «بانت سعاد» ولا نعرف منها الآن إلا قصيدة كعب بن زهير ، ظهر لنا قيمة ما يقوله الرواة وصحة مايروى عنهم . وقالوا أكثر من ذلك (٢) . وقد لخص هذه الآراء المسيو

---

(١) أغانى جزء ٥ صفحة ١٧٢

(٢) La poésie arabe anté-islamique Page 59. Paris Leroux 1880

«رينيه بسيه» رئيس القسم الأدبى بجامعة الجزائر فى رسالة له سماها « الشعر العربى قبل الاسلام » .

الرواية فى ذاتها متهمة ، ولا يصح الأخذ بها علمياً إن كانت رواية ككل الروايات . ولكنّ المسلمين عنوا عناية خاصة بالرواية ، حتى أصبحت من الطرق العلمية ، لأن كثيراً من أحكام الدين مبنية عليها ، ولا يمكن أن تكون قاعدة علمية أثبت وأصح مما وضعوه في رواية الحديث ، وما قرروه من الشروط فى ذلك ، مما يصح الآن أن يكون من أحدث الطرق العلمية . ولكن هل هذه العناية بنفسها وجدت فى رواية الشعر ؟ هذا مالا يمكن الجزم به ، بدليل مانسب الى الرواة ، وبدليل مانراه من الاختلاف في ذلك ، فأن بعض الأشعار لايزال قائله مجهولا . أما اذا اتبعنا الطرق العلمية المحضه ، التى تقول إنه لا يصح الجزم بالشيء إلا إذا ثبت بدليل قطعى ، فلا يصح التصديق بذلك تصديقا تاماً ، لأنه يحتمل عدم الصحة . وأما اذا نظرنا نظرة المتساهل الذى يحسن الظن ، ولا يقيد نفسه بالقواعد والقوانين العلمية ، فاننا لانجارى هؤلاء في شكهم ، خصوصاً انه فى المستحيل أن تكون كل هذه الأشعار أو أكثرها مخترعة ، أو منسوبة الى غير قائلها بدون سبب ولا داع إلى ذلك . وإذا كذب الرواة أودسوا على بعض الشعراء شيئا ، فان ذلك لا يمكن أن يصل الى مقدار مانعرفه من الشعر الجاهلى . وكيف يمكن اختراع هذا الشعر الكثير وبه من العبارات

والأساليب مايدل على أنه بدوى صرف ؟ وأى إنسان يمكنه أن يحصل على هذه القدرة، ليشغل وقته بذلك وينسبه الى غيره ، وكان أولى به أن يذكره لنفسه ليفخر به . وأى فائدة لأى معتوه أن يتعب فى التأليف ويقول هو لفلان . أنرمى كل الرواة وعلماء اللغة والأدب بالكذب أو نتهمهم بعدم الثقة ، لأن حماداً وغيره كذب مرة أو مرتين ؟ وهل يصح أن نحكم على البلد أجمع بالمرض لأن بها انسانا مريضا ؟

إن المستشرقين يبالغون فى ذلك ، كما يبالغ بعض المؤرخين فى نسبة التاريخ اليونانى القديم أجمعه الى الاساطير والخرافات. والحق أن المسألة لاتزال موضع البحث ؛ ولا يمكن الجزم بشىء فى ذلك الآن. غير أننا نرجح أن كثيرا من الشعر القديم منسوب كذبا الى الشعراء المعروفين . ولكن هذا لايطعن فى صبغته العربية من حيث الاسلوب .

البلاغة والاجتماع

هل البلاغة صورة الاجتماع؟ وهل يصح أن تتخذ حركة الكتابة من شعر ونثر دلالة على حياة الأمم الاجتماعية، وعلى مجموع صورة الاجتماع من أفكار وعقائد، وتصورات وخيال، وذكاء ودقة فى الفهم، وخمول فى القريحة، أو على ما فى الأمم من ميل إلى الجد وإلى اللهو، وما فى النفوس من قوة وضعف وإرادة، وعلى اختلاف الأذواق وفهم الجمال، ثم على العادات وغير ذلك، مما يدل على شئ من التاريخ والأخلاق القومية؟

قال بعض الفلاسفة الاجتماعيين: «يلاحظ أنه حصل منذ هومروس تقدم تدريجى فى الكتابة والشعر. حتى لقد يمكن أن نعتبر البلاغة صورة للاجتماع، فقد مرت بأطوار كثيرة، وأنواع من الموضوعات الساذجة الخاصة بالأفراد، إلى الأنواع العامة؛ وتطرقت الى الموضوعات الشريفة التى يمكن أن تمثل الجمهور» أى بعد أن كان الكاتب أو الشاعر لا يتكلم ولا يكتب إلا عن نفسه وعيشته الخاصة، أخذت الكتابة تتسرب إلى الموضوعات الاجتماعية شيئاً فشيئاً، حتى انتقلت من وصف الاشخاص الى وصف الجمهور والمجتمع. وقالوا طريقة الكتابة والتعبير تدل على

نفس الكاتب وحقيقته . يريدون أن الافكار بنفسها مع أسلوبها تدل على صاحبها . وقالوا بعد ذلك إن البلاغة صورة الاجتماع . يريدون أن ما يوجد من الافكار فى الكتابات من نظم ونثر يمثل الحالة الاجتماعية ، ولا سيما الفكرية منها . وقالوا إن القوانين والنظامات أثر من آثار الرجال . أما البلاغة فتمثل شخصيات الأمم . يريدون أن الكتّاب الاجتماعيين يمثلون دائماً فى كتاباتهم الحالة الاجتماعية للأمم ، ويظهرون فيها مجموع الأفكار ومجموع العادات السائدة فى ذلك الوقت ، لأن هذه الكتابات انما تمثل أشخاصاً ، وتصور أفراداً من المجتمع ، ومحور الكلام أو مغزى البلاغة يكون دائراً حول جماعة من بيئة خاصة ، فهى تمثل هذه البيئة . وأخلاق الكتّاب والشعراء التى تبدو فى كتاباتهم ، إنما هى حالة من أحوال البيئة التى يعيش فيها هؤلاء الكتّاب ، فهم جزء من مجموع الجمهور الذى يعبرون عن حالته ، ويسمعنا صرير أقلامهم صوته

وعلى ذلك فالحركة الكتابية هى نفس الاجتماع بما فيه ، أى صورة أصلية للأمم ، وحقيقة من الحقائق الثابتة ، تمثل كل ضروب الحياة ، وحركات عقول الأفراد من علماء وأدباء وفنيين وفلاسفة وغيرهم .

ويمكننا نحن أن نضرب لذلك مثلا بالشعر العربى مدة الدولة الأموية من الهجاء والمدح ، وانقسام الشعراء الى أحزاب سياسية

كل يمثل رأياً من الآراء السائدة فى ذلك الوقت ، وانقسم الشعراء الى علويين ينصرون آل على بن أبى طالب كرم الله وجهه ، وإلى أمويين يؤيدون سياسة بنى أمية وغير ذلك

وهل يكون أدل على الحرية فى ذلك الوقت من قول النعمان بن بشير وقد دخل على معاوية أمير المؤمنين يؤنبه على هجو الأخطل الانصار

معاوى إلا تعطنا الحق تعترف لحى الأزد مشدوداً عليها العمائم
ويشتمنا عبد الأراقم خلة وماذا الذى تجرى عليك الأراقم
فما لى ثأر غير قطع لسانه فدونك من يرضيه منك الدراهم
وإنى لأغضى عن أمور كثيرة سترقى بها يوماً اليك السلالم
فما أنت والأمر الذى لست أهله ولكن ولىّ الحق والأمر هاشم

فهذا الشعر يصح أن يكون صورة صحيحة من صور الحياة إذ ذاك ، ويصح أن يدل على حرية الشعب مدة خلافة معاوية. ومثل ذلك يقال فى العادات والاخلاق ، كقول امرأة رزقت بنتا فغضب عليها زوجها وهجرها إلى بيت قريب منها ، فكانت تناغى ابنتها بالأبيات الآتية

ما لأبى حمزة لا يأتينا يظل فى البيت الذى يلينا
غضبان أن لا نلد البنينا تالله ما ذلك فى أيدينا
وإنما نأخذ ما أعطينا ونحن كالزرع لزارعينا
ننبت ما قد زرعوه فينا

فهذا أيضاً يدل على ضرب من المعاملات ، وعلى أحوال الاجتماع ، وعلى ما للمرأة من رقة الاخلاق ولين الجانب . قالوا ولما سمع زوجها هذا النشيد هم بتقبيلها هى وابنتها ، فكان ذلك سببا لرجوعه الي زوجته . ومثل ذلك يقال فى الأشعار الدالة على الكرم والشجاعة والعشق وغيرها .

قال أصحاب هذا المذهب إن « أمثال » [1] لافونتين الشاعر الفرنسى الشهير « وأخلاق » لابرويير [2] الكاتب النقدى ، تدل دلالة تامة على حالة الاجتماع فى القرن السابع عشر فى فرنسا، وعلى زمن لويس الرابع عشر وحاشيته ، لأن لافونتين مثل الأشخاص فى صور حيوان ، ولا بروييرذكر فى « أخلاقه » صور الذين كانوا يعيشون فى ذلك الزمن، بما لهم من الأخلاق، والعادات فكأنما رسم الاجتماع والزمن اللذين كان يعيش فيهما ، كما يرسم المصور لوحته بالألوان ويبين فيها مميزات الشخص

وعندنا نحن من الأمثلة على ذلك، ما يقرب من هذا فى البلاغة المصرية «حديث عيسى بن هشام» لمحمد بك المويلحى ، فان فيه رسما للحياة والأسر فى مصر على اختلافها فى زمن من الازمان . وهو من أفضل الكتب التى يصح الاعتماد عليها فى معرفة الحياة المصرية

---

(١) اخترنا أن نطلق « الأمثال » على ما يسمونه « Fables » لانه أظهر فيه

(٢) La Bruyiere (Caractères)

الحاضرة وفى معرفة الافكار والأخلاق والعادات المنتشره عندنا والفضائل والرذائل السائده فينا (١)

وكان من رأى جماعة من الأدباء أن القصص والروايات تصح أن تكون منبعاً من منابع التاريخ ، ومرجعاً من مراجعه ، لأنك تجد فيها كل أشكال الناس : ففيها الطفل والشاب، والجندى والحاكم والمالى والشريف والسياسى بمميزاتهم وأخلاقهم النفسية والاجتماعية، وبأشكالهم الحقيقية فقد أخذت الكتابة شكلا علمياً تاريخياً ، وصارت البلاغة كتراجم لأشخاص ونفوس اجتماعية، لا أفراد خاصة معينة، أو بعبارة أخرى،أصبحت الكتابة تمثل أخلاق المجتمع ، وتكشف حقيقته.كما أن العلوم يتوصل بها الى تقرير الحقائق ، كدرس طبيعة حيوان ، أو صفة عامة فى فصيلة من فصائل النبات

هل أصحاب هذا الرأى محقون؟وهل يؤخذ هذا الكلام على علاته ؟ وهل الأشخاص الذين نراهم فى جوف القصص ،وفى بطون الحكايات لهم صورة أصلية فى الخارج ؟ وهل أوصافهم وأعمالهم ووظائفهم حقيقة من الحقائق الثابتة ؟ إذا بحثنا فى ذلك بحثاً دقيقاً

---

(١) مثل هذه الكتابة هى التى نوهنا عنها فى افتتاح محاضراتنا . وقلنا اننا نريد أن تكون لنا آداب مصرية ، تمثل حالتنا الاجتماعية ، لتكون لنا شخصية ظاهرة فى بلاغاتنا وكتاباتنا ، وليعرف القراء منها فى أي مكان وفى أى زمان كتبت .

وجدنا أن هناك فرقا ظاهراً ، واحياناً مخالفة واضحة بين بعض الكتابات البلاغية ، وبين البيئة التى نبتت فيها وخرجت منها . وسبب ذلك أهواء الكاتب الشخصية وأغراضه النفسية ، أو تأييد فكرة يعمل على إثباتها ويبالغ فى تقديسها

ذلك لا يظهر فى الآداب العربية ظهوراً واضحاً ، لأن بلاغة العرب محصورة ، أوتكاد تكون محصورة فى الشعر ،والشعر لا يمثل حالة الاجتماع تمثيل النثر له ، لضيق المجال فيه ، لأنه لا يسع جميع الأفكار ولا يحتمل إظهار الحقائق كما ينبغى، لما فيه من القوانين التى يجب على الشاعر اتباعها . وكثيراً ما تضطره الى ذكر ما لا يلزم أو حذف ما يلزم، فالشاعر لا يجد فى شعره الحرية المطلقة التى يجدها الناثر فى نثره . ولأن الشعر رغم كل شىء مبناه الخيال والمبالغات. والصناعة الشعرية كثيراً ما تضطر الشاعر اضطراراً لاتباع أهوائه، خصوصاً الشعر العربى لأنه أكثر الشعر رونقاً وبهاء ، وأشده ارتباطا بالنغمات الموسيقية، والموازين والألفاظ الضخمة ، والاستعارة والتشبيه والمجاز (١)

---

(١) قال ابن رشيق في « كتاب العمدة » : وانما سمى الشاعر شاعراً لأنه يشعر بما لا يشعر به غيره . فان لم يكن عند الشاعر توليد معنى ولا اختراعه ، أواستظراف لفظ وابتداعه ، أو زيادة فيما أجحف فيه غيره من المعانى . أو نقص مما أطاله سواه من الألفاظ . أو صرف معنى الى وجه عن

. فجمال الشعر العربى فى الصناعة . وهو كذلك عند جميع الأمم، خصوصاً الشعر الوجدانى ، فانه يكاد يكون مبنياً على ذلك فحسب . فكيف يستدل بالشعر على الحقيقة ؟ . وقولهم « إن الشعر ديوان العرب ، به أخلاقهم وعاداتهم وأنسابهم وحروبهم » ليس معناه أن الشعر يصح أن يكون دليلا من أدلة التاريخ العام . فاذا روى أحد الشعراء قصة فلا يصح أن تؤخذ على أنها حقيقة من الحقائق الثابتة ،كما فى كتب التاريخ ، وإلا لصح أن تعتبر الأساطير الشعرية «والأمثال» حجة تاريخية ، ولم يقل بذلك مفكر. لأن كل الشعر اليونانى القديم خرافى ، وكل ما فيه من الآلهة والحروب خرافى أيضاً ، وربما لم يحصل شىء مطلقاً من هذه الحروب ، بل من المحقق أن أشيل وأغمنون وإلهة الشعر التى نزلت من السماء ، أشخاص خياليون ، والقصة نفسها خيالية . بل قالوا إن هوموروس نفسه شخص خرافى لا أثر له فى الحقيقة . فكيف تكون هذه الأشعار ومثلها دليلاً على حالة الاجتماع وعلى حياة الأمم دلالة تاريخية ؟. وهل يصح أن نصدق بوجود الأشخاص الذين وجدوا فى أشعار الجن عند أدباء العرب ؟ وأن تكون قصة « ألف ليلة وليلة » صحيفة صادقة من صحف التاريخ الأسلامى ؟ أو صورة صحيحة من صور الحياة

وجه آخر، كان اسم الشاعر عليه مجازاً لاحقيقة، ولم يكن له الافضل الوزن (ص ٧٤ جزء أول)

الاجتماعية فى بغداد ومصر وغيرهما ؟ لانزعم أن كل مابها ضرب من الكذب أو الافتراء ، ولكن الانسان يرى من أول وهلة أن بها مبالغات هى أثر الكتابة الخرافية ، والأساطير الأدبية وأثر الصنعة ، فيها أشخاص معروفون ، فيها ملوك وامراء، فيها نساء وحكام ، ولكن أوصافهم أو أشخاصهم غير حقيقية . وربما كان هذا الكذب الصناعي هو الذى يحمل القارىء أحيانًا على استمرائها . والاسترسال فى قراءتها . لأن الأشياء التى هى غير مألوفة ، كثيراً ما تعجب الانسان ، وترضى النفس التى تحب الخداع ، وتميل إلى الانتقال وتحب التغيير ، خصوصاً عند ما يكون فيها من الأفكار والخيالات مايحرك عواطف الشاب ، ويعجب الشيوخ والكهول . وكثيراً مايكون تشويه الحقيقة فى الفنون داعياً من دواعى الاعجاب . لماذا يعجبنا أن نرى صورة مشوهة ، ذات رأس ضخم على جسم صغير لا يمكنه أن يتحمل هذا الرأس؟ أليس ذلك لأنه غريب عنا، بعيد عما نراه من الحقائق . محرك فينا حب الاستطلاع ؟ كذلك الحال فى جميع الفنون . غير أن هناك نوعاً من الفنون التى تدخل فى باب الحقائق . وتجعلها سائغة على النفس خفيفة الروح ، سهلة القبول. فان صورة يصورها المصور لانسان ، لا يمكن أن تكون غيره ، ولكن ربما اقتضت الصناعة أن يضع على رأسه العمار بشكل خاص، أو أن يغير من شكل ملابسه أو لونها بعض التغيير ، أو أن يجعل

ارتفاع « طربوشـه » مثلاً ارتفاعاً مناسـباً لما يريد ، أو أن تقضى الصناعة وضع ثلاثة أو أربعـة أزرة فى ملابسه ، وهو لم يحمل إلا اثنين مثلا . هذه التفصيلات لا تغـير من حقيقة الشخص نفسه ؛ غير أنه لا وجود لها . كذلك الحال فى الشعر والنثر . ففى أشعار العرب ما يدل فى مجموعه على أخلاقهم ، كالـكرم والشجاعة وعـدم احتمال الضيم ، الى غير ذلك مما ورد فى شعرهم . ولـكن لا يمكن أن ندرس إنساناً دراسة تامـة فى شعره . نعم قد يستدل من كتابات الرجل على شىء من أخلاقه . ويمكننا أن نعرف إن كان الشاعر عاقلاً أو مجنوناً ، كما يمكننا أن نعرف إن كان مخطئاً أو مصيباً فى أفكاره . ولـكن هل يصح أن نحكم على إنسان بالشجاعة لأنه مدح الشجاعة؟ أو نقول إنه كريم لأنه مدح الـكرم ؟ لدينا الآن من يصف السيف والرمح ، ويمدح الشجاعة والموت فى سبيلها ، وهو لا يعرف أن يقبض على السيف ، وتهتز فرائصه خوفاً إذا همّ إنسان يضربه بيـده لا بسيفه . وكم من شاعر وصف الخمر وهو لم يشربها ؛ ومدح التقوى وهو لم يعرفها .

وقد يكون للـكاتب أو الشاعر رأى خاص ، يريد أن ينشره أو يعمل على تأييده ؛ ورأيه غير معروف فى البيئة التى يعيش فيها ، أو معروف عند القلة . فان قصص پول بورجيه « Paul Bourget » القصاص الفرنسى بها نزعة دينية كتوليكية لأنها تدعو إلى الـكنيسة

الكتوليكية وإلى مذاهبها. وتعمل على تأييد ذلك. وأنطول فرانس « Anatole France » المعاصر له رجل فيلسوف ملحد . قصصه مملوءة بالهزىء والسخرية من العالم ومن الأفكار الدينية، وكلا الكاتبين يكتب وينشر أفكاره الخاصة ، فى نفس البيئة التى ينشر فيها الآخر أفكاراً تخالفها . فأيهما يصح أن يكون قلمه وأفكاره دليلاً على البيئة التى يعيش فيها ؟ هذا يدل على نزعات فردية ، وعلى مجتمعات وأفكار خاصة ، لا على الأمة أو حالة الاجتماع العام . اللهم إلا فى الكتابة العامية،أوفى مذهب الحقائق« Réalisme » الذى من غرضه إظهار الشىء كما هو . على أن ذلك لا يخلو من بعض المبالغة أحياناً ، ومن الصناعة التى تضطر الكاتب إلى الخروج عن الحقائق .

وعلى كل حال فلا يصح أن تعتبر البلاغة دليلاً صحيحاً على الزمن والأشخاص الذين ظهرت بين ظهرانيهم ،أو أن تكون أثراً تاريخيا

نعم لا تكون الكتابة من الأدلة التاريخية لأمة من الأمم . لأن الكاتب لا يقصد من وضع قصة تمثيلية لحادثة تاريخية تمثيلا خالياً من الزيادة والنقص ، ولكنه يريد إظهار رأيه وإثباته فى قصته وهذا ما يدور عليه محور التمثيل . ولذلك يعمل على إظهاره بأى شكل كان ، وبأى وسيلة كانت . هذه الزينة التى توجد على المسارح من ستائر وأثاثات وألوان وأضواء ، وهذه الملابس والحركات والاشكال ، قد تكون غيرها فى الزمن الذى وجدت فيه القصة

وربما لا تشبهها ، كالكلام الكثير والمناظر المختلفة التى لا تكون من القصة فى شىء ، ولكنّ المؤلف يريد أن يعجب الحاضرين ، وينال من نفوسهم بهذه المظاهر ليتوصل الى إثبات فكرته ، أو إلى نشر حقيقة خفية بهذه الوسائل. كل ذلك لازم تقتضيه قواعد الفن وتستلزمه الرغبة فى الاعجاب . ولذلك كثيراً ما يغير أصحاب الفنون مناظر القصة التمثيلية إلى غيرها، لأنهم يرون ذلك أوفق وأدعى للجمال ، ولأن الفنون ليس من غرضها البحث عن الحقائق . ذلك يرجع الى الفلسفة والعلوم . انما غرض الفنون إظهار الجمال

هذا مثل ضربناه لأن الصناعة فيه أظهر ، وعدم اتباع الحقيقة فيه أبين ، والجرى وراء اهواء الكاتب فى إظهار البراعة فيه أوضح ، لأنه مبنى على المشاهدات . ومثل ذلك يقال فى أنواع النثر والشعر. وهل مثل قول بن كلثوم :

اذا بلغ الرضيع لنا فطاما تخر له الجبابر ساجدينا

يدل على حقيقة؟ وهل هذه كانت حالة الاجتماع فى ذلك الزمن؟ هذا من باب الفخر والحماسة وجمال القول والمبالغة ، أو من التهاون بالحقائق لاقتضاء الصناعة ذلك . كل ما يمكن أن تدل عليه البلاغة من نظم ونثر ، وقصص وحكايات وروايات تمثيلية واجتماعية ، هو مجموع الحركة الفكرية للامم ، والصورة العامة للميول والأهواء للمجتمع ، وشىء من حركة النفوس والعقول ، وبعض الأخلاق

والعادات التى يمكن أن تأخذ من بطون هذه الصحف

وقد قال بعض النقاد إن الحالة الاجتماعيـة لأمة من الأمم تعرف من آراء النقاد أكثر ممـا تعرف من البلاغة نفسها . أى أنه يمكن أن يعرف الأنسان من ملاحظات النقاد على الكتّاب والشعراء صحة مطابقتها للأخلاق والعادات من عدمها. لأن النقاد يرون مالا يراه الكاتب نفسه ، فتكون آراؤهم أقرب إلى الصواب من آراء الكاتب . وهـذه الآراء تبين أفكار الكاتب وحكمه على المجتمع الذى يعيش فيه. نضرب لذلك مثلا بحالة القصص الاجتماعية الآن : كثير من هذه القصص يمثل طبقات الناس تمثيلا غير حقيقى . يمثل المرأة أو الفتاة فى حالة من الأخلاق لا يرضاها لهـا إنسان ، خصوصاً فى موقف الحب والغرام ، كما هى الحـال فى القصص التمثيلية . فلو لم تظهر آراء النقاد مافى هذه الكتابات والافكار من المبالغات ، واعتمد كل إنسان على ما يقرأه فى أخـذ الحقائق منها ، لامتلأت نفسه خطأ من الحكم على المجتمع . وكما هي الحال للأجانب الذين يصفون البلاد من بطون الكتب لاغير، كالقصص والروايات، ويحكمون عليها بناء على ذلك . لهذا قيل إن الحكم على البلاغة نفسها هو صورة الاجتماع،أى أن المؤرخ الذى يريد أن يأخذ شيئاً من كتابة الأمم للحكم على مدنياتها ، عليه أن يجمع آراء النقاد المختلفة ويوازن بينها ، ليستخلص منها صورة صحيحة من الحالة الاجتماعية . فقـد

يجد أفكاراً متناقضة مختلفة في عصر واحد، لأن كل إنسان له رأى، فان لم يكن هناك تمييز بين هذه الافكار فبأيها يحكم القارىء؟ وعلى أى اجتماع يكون حكمه صحيحاً؟ وماذا تكون الحال إذا حكمنا على زمن الرشيد بشعر أبى نواس وأمثاله. وحكمنا على الشعراء بمثل هذه الأخلاق؟ وأبو نواس يكاد يكون وحيداً فى بابه مع أصحابه. كما قال حمزة بن الحسن الاصبهانى جامع ديوان أبو نواس:

«وقد خص شعر أبى نواس ممن لهج باضافة المنحول اليه بما ليس في غيره من الاشعار، وذلك أن تعاطيه لقول الشعر كان على غير طريقهم، لأن جل أشعاره فى اللهو والغزل والمجون والعبث، كأشعاره فى وصف الخمر واغة النساء والغلمان. وأقل أشعاره مدائحه، وليس هذا طريق الشعراء الذين كانوا فى زمانه، وكانوا من بعده، فأبو نواس فى توفره على الهزل بازاء عمران بن حطان وصالح بن عبد القدوس فى توفرهما على الجد الصرف»

هذا معنى أن آراء النقاد هى صورة الاجتماع أكثر من البلاغة نفسها. وجملة القول أن كل مايصح أن يؤخذ من البلاغة هو الحالة العامة للافكار، وطريق سيرها فى زمن من الأزمان، حتى فى البلاغة الحقيقية التى تنشر الحقائق بدون زيادة ولا نقص. لأنه ليس الغرض منها تقرير الحقائق، بل عرض صورة الشيء عرضاً إجمالياً، وبث العبرة والعظة. كما إذا وصف الكاتب رجلاً قذراً،

رث الثياب حافى الأقدام ، فأنه لايصفه لذاته ، وإنما يصفه لاظهار النفس الكامنة فيه . وكما نجد فى الكتابات الحديثة الآن أثناء الكلام على شخص من الأشخاص ، وصف حجرته ، وما لديه من الأثاث وغيرها . كل هذا للتوصل للحكم على الرجل وعلى نفسه . فاذا أردت أن تبحث عن أمة من الأمم فانك لا تجدها فى بلاغتها . وإنما تجد فى بلاغتها أذواقها وأنواع ميولها

النزعات المختلفة

فى فهم البلاغة

يقرر العالم نظريته ، ويبرهن على رأيه ، ولا يكاد ينتهى من نقريره البرهان حتى تخرج الحقيقة من نفسه الى نفوس سامعيه ، وتظهر آراؤه لدى تلاميذه جلية واضحة ، وتنتقل من تلاميذه إلى غيرهم ، وتدخل في مائة نفس ، وتملأ الف رأس ، كما خرجت من نفس قائلها ، وكما قررها الأستاذ الأول . لا تؤثر فيها نفس أخرى ، ولا تغيرها آثار الناس . فالقضية القائلة « إن مجموع زوايا المثلث يساوى قائمتين » ، والقضية القائلة « إن الاحتكاك يولد حرارة » ، لا تزال هى هى فى كل رأس وعند أى إنسان

أما فى البلاغات وفى أنواع الفنون فالأمر غير ذلك . لأن أثر الكاتب لا بد أن يكون ظاهراً فيها ظهوراً تاماً . فهو الذى يميزها من سواها ومن الاذواق الأخرى . وهو الذى يكسبها رونقاً وجمالاً ، او يجعلها ثقيلة على النفس . ولكن ذوق الكاتب أو الشاعر لا يتفق مع كل نفس ، ولا يفهم بطريقة واحدة . لاختلاف الاذواق فى طرق الادراك التى يرجع اليها فى الحكم على الفنون وفى تذوق الجمال . ولذلك يختلف الناس فى تقدير وقبول البيت والقصيدة من الشعر ، كذلك الحال فى الموسيقى والتصوير : تكون

هذه الصورة جميلة مقبولة لدى إنسان ، وغير مقبولة عند آخر . ونجد فلاناً الموسيقار الشهير له طائفة تحبه وترغب فى سماع صناعته ، لأن نغماته شجية ، وهؤلاء يميلون للحزن والابتئاس . على حين أننا نجد آخرين لا يرغبون فى هذا النوع الذى لا يحمل على السرور . غير أن هذه الفروق فى الأذواق تقل فى جماعة تربوا على طريقة واحدة ، وعاشوا فى بيئة واحدة ، وفى زمان واحد . ولكن متى كان للعواطف أثر فى إدراك الجمال والحكم عليه، كان للخلاف مجال واسع فى تقويمها . هذا الاختلاف فى الفهم والأدراك هو الذى يحيي ويميت المذاهب والأفكار المختلفة فى كل زمان . ومن هنا تنشأ الحركة الفكرية . واختلاف المذاهب والأطوار، وتتولد المذاهب الكتابية، أو مذاهب البلاغة . لأن أثر الأفكار وأثر حركة العقول يظهر دائما فى بلاغات الأمم الحية. إذ البلاغات ليست إلا صورة من حركات الأفكار . كما حصل فى القرن الثامن عشر فى فرنسا، حيث انتشرت الفلسفة وانحط الخيال وسقطت منزلة الشعر . وفى القرن التاسع عشر ، حيث ابتدأت البلاغة بالمذهب الوجدانى، ثم بمذهب الطبعيين ثم بمذهب الحقائق ، وكما حصل فى بلاغة العرب أن انحطت منزلة الشعر عند ظهور الأسلام ـ على رأى بعض الأدباء ـ أى قل احترام المسلمين للشعر فى ذلك الوقت ، لاشتغالهم بالدين ونشر دعوته (١)

(١) وان كانت بلاغة الشعر لم تنحط بل ارتقت بتأثير بلاغة القرآن ،

ولما أسس بنو أميـة دولتهم انتشرت أنواع الهجاء فى الشعر ، وشجع الخلفاء الشعراء على مدحهم وذم أعدائهم ، بما كانوا يفيضون عليهـم من العطايا والأموال الكثيرة ، وظهرت كل أنواع الشعر ، وانتشر الغزل ، وظهر من كبار رجاله جميل وكثير وابن أبى ربيعة وغيرهم ، وأخذ يظهر المجون . وبينما كان هؤلاء وغـيرهم ممن أتى بعـدهم زمن العباسـيين يفهمون البلاغة نوعاً من جمـال القول ، وضرباً من تسلية النفس ، وشيئاً من المجون والخلاعة ، وأحياناً آلة للدفاع عن النفس والأهل ، ووسيلة من وسائل الكسب ، جاء علماء اللغة والأدب ، كالأصمعى وأبى عبيدة وغيرهم ، فلم يحفلوا بالمحدثين ولا بأشـعارهم ، لأنهم كانوا ينظرون الى الشعر نظرة أخرى غير نظرة أصحاب الفنون ، وكادوا يقصرونه على استنباط الأدلة اللغوية ، وجعلوه وسيلة لتفسير الآيات الكريمة ، والأحاديث النبوية . وغمطوا من حق الصنعة ووضعوا من قدر المحدثين ، لا لشيء سوى أنهـم محدثون (١) .

وكل ما حصل هو عدم الاهتمام بالشعر كما كان ذلك قبل الاسلام ، لأن بلاغة القرآن محت كل بلاغة غيرها

(١) قال القـاضى عبـد العزيز الجرجانى صاحب كتاب « الوساطة بين المتنبى وخصومه » : وما اكثر مانرى ونسمع من حفاظ اللغة وجلة الرواة ممن يلهج بعيب المتأخرين ، أن أحدهم ينشد البيت فيستحسنه ويستجيده

ولما انصرف المسلمون انصرافاً تاماً إلى الاشتغال بتفسير القرآن الكريم ، واهتم العلماء والأدباء منهم بجمع الأشعار واللغة ، قالوا إن علوم الأدب جمعاء وسيلة لفهم كتاب الله تعالى . وقالوا إن حكم

ويعجب منه ويختاره ، فاذا نسب لبعض أهل عصره وشعراء زمانه ، كذب نفسه ونقض قوله ، ورأى تلك الغضاضة أهون محملا ، وأقل مرزءاً من تسليم فضيلة المحدث ، والاقرار بالاحسان لمولد . حكى عن اسحق بن ابراهيم الموصلى ، أنه قال أنشدت الأصمعى :

هل الى نظرة اليك سبيل فيبل الصدا ويشفى الغليل
ان ما قل منك يكثر عندى وكثير ممن تحب القليل

فقال والله هذا الديباج الخسروانى ، وانه لمن تنشدنى ؟ فقلت انهما لليلتهما . فقال لا جرم،والله ان أثر التكلف فيهما ظاهر (ص ٤٧)

بمثل هذا يكون اختلاف الاذواق فى فهم البلاغة من نظم ونثر . وفى القرن السابع عشر فى فرنسا كان فهم الفرنسيين لبلاغتهم غيرها فى القرن الثامن عشر،وغيرها الآن،لأن بلاغتهم كانت غريبة عنهم ، لا تمثل شيئاً من مجتمعاتهم. ولا من«شخصياتهم»،وكانوا يقدسون بلاغة اليونان والرومان ويقلدونها في كل شئ حتى فى الموضوعات، ولم يكونوا أدركوا بعد أن البلاغة صورة الاجتماع ، بل فهموها صورة لنفوس عامة . لا «لشخصيات» الأمم،وظنوا أنفسهم عاجزين عن الاختراع والابتكار فى ضروب القول وأساليب البلاغة ، الى أن انتشر مذهب ديكارت الفيلسوف وظهر أثره فى البلاغة،كما ظهر فى الفاسفة وغيرها. (راجع في هذا الكتاب الكلام على القدماء والمحدثين فى فرنسا)

البلاغة وحكم معرفة العلوم الأدبية الوجوب الكفائى ، وشرفها بشرف ما يتوصل إليه. فهى كلها علوم آلية. (كما قال ابن خلدون فى مقدمته) كذلك كان فهم المسلمين للأدب والبلاغة . حتى لقد ترفع كثير منهم عن قول الشعر وذمه ذماً ؛ لأن السواد الأعظم من الشعراء جعله وسيلة للسؤال، على ما كان له من الرفعة فى المنزلة والروعة فى المدح والذم . وكان الأمراء والخلفاء يملقون الشعراء ويخافونهم . فلم يكن الشعر والبلاغة صورة من الاجتماع العام أو الخاص ؛ أو شيئاً جدّياً فى المجتمع ، بل كان شبه ألعوبة للأهواء والأغراض ، وتسلية للنفوس . ولم يكن لشاعر أن يقصد إلى تربية النفوس وتهذيب الأخلاق ؛ أو إظهار صورة عامة من صور الحياة ؛ إلا ما جاء عفواً عند بعض الشعراء الزهاد والحكماء . مثل أبى العتاهية والمتنبىء وأبى العلاء . فكانت روح البلاغة أو الروح الأدبية كأنها فى حالة اختناق، لأنها انحصرت فى طائفتين ، وكلتا الطائفتين لم تعمل على رقيها كما كان ينبغى : فطائفة العلماء والمشتغلين بالدين والعلوم العربية اهتموا بالبلاغة من أجل ذلك فقط . فكان همهم الجمع والدرس، لا لشرح هذه البلاغة من حيث أنها بلاغة ، أو من حيث أنها أثر أدبى ، أو من حيث أنها نتيجة جهد العقول والقرائح ، بل لأنها وسيلة من وسائل حفظ اللغة وفهم مفرداتها .

وعلى ذلك انتشر هذا المذهب ، وبنى النقد الأدبى ، بل لم يفهم

الأديب أو اللغوى أو العالم،الأدب إلا من هذه الوجهة . ومن هنا قالوا الغرض من الأدب التوصل إلى فهم كتاب الله تعالى . روى الجاحظ عن محمد بن على بن عبد الله بن عباس أنه قال: «كفاك من علم الدين أن تعلم ما لا يسع جهله ، وكفاك من علم الأدب أن تروى الشاهد والمثل» (١) وقيل لعمرو بن عبيد: ما البلاغة ؟ قال «ما بلغ بك الجنة، وعدل بك عن النار، وما بصرك مواقع رشدك وعواقب غيك» (٢)

هكذا فهم طائفة العلماء الأدب والبلاغة، وفسروهما على حسب فهمهم. ولم يكن هناك غيرهم من النقاد والعلماء الذين يمكنهم أن يؤثروا فى الحركة الفكرية بغير ذلك ، ولا من كان لآرائهم ما لهؤلاء من القوة والسلطان على الأدب والأدباء . فزجوا بالأدب والبلاغة فى هذا السبيل ، وأصبح الشعر شيئاً « ثانوياً » كما يقولون . لأن هم العلماء والنقاد لم يكن متجهاً لفهم البلاغة فهماً حقيقياً . سأل سائل أحد هؤلاء العلماء عن حد البلاغة، فأجابه: «إنك إذا أردت تقرير حجة الله تعالى فى عقول المتكلمين، وتخفيف المؤونة على المستمعين، وتزيين تلك المعانى فى قلوب المريدين بالألفاظ المستحسنة فى الآذان ، المقبولة عند أهل الأذهان ، رغبة فى سرعة استجابتهم ونفى الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة من الكتاب والسنة ، كنت أوتيت فصل

(١) (البيان والتبيين ج أول ص ٤٩)

(٢) (البيان والتبيين ج أول صحيفة ٤٣)

الخطاب، واستوجبت من الله جزيل الثواب»[١] أما الطائفة الثانية، وهى جماعة الشعراء والخلعاء، فقد كانت تتخذ البلاغة ـ خصوصاً الشعر ـ آلة من آلات اللهو والطرب والاستجداء. وحسبنا أن نرجع إلى الشعر والشعراء مدة الأمويين والعباسيين، حتى عند الحكماء منهم مثل أبي الطيب وغيره. وحتى كان فهم النقاد أنفسهم للشعر فهماً غريباً. لأنا إذا سردنا أقوالهم وآراء الأدباء، رأيناها غير محتوية على النقد «التحليلى» لمعانى الشعر. ومن براجع مقدمة ديوان أبى نواس وكلام أبى حاتم، ير كيف كانت آراء النقاد. وأنها ليست إلا ألفاظا مرصوصة غامضة المعنى، يقولها كل إنسان، ليس فيها شيء من النقد الصحيح. وأبو حاتم السجستانى توفى فى أواسط القرن الثالث الهجرى، أى إبّان نضوج العلم والأدب عند العرب. فالذنب ليس على الشعراء ولا على الكتّاب فى ذلك، لأنهم كتبوا ونظموا كثيراً وقالوا فى كل شيء، وطرقوا كل باب أوحت اليهم به نفوسهم وقرائحهم. ولكنّ حركة النقد لم تكن لديها القوة التى كانت تمكنها من الحكم على الآراء، وقود الحركة الفكرية، ونقل الأدب والبلاغة إلى طريق اجتماعى أفيد وأمتن وأفضل مما سارت فيه. بل ساعدت على وقوف البلاغة من شعر ونثر، فلم تصل البلاغة العربية من التأثير فى الاجتماع والتأثر منه، إلى ما وصلت اليه بلاغات الأمم الأخرى.

---

(١) (البيان والتبيين ج ١ ص ٦٣)

ونعود فنقول لو وهب الله الأدب العربى من النقاد ما نبه العقول الى فهم البلاغـة فهماً اجتماعياً ، وبحث فيها مباحث اجتماعية ، وبين أنها عامل من عوامل الاجتماع ، لكانت فى نوعها أحسن بلاغة وأمتنها . لما للغة العربية من الميزة فى الغناء ، وضروب التعبير، وجمال القول ، ومتانة الأسلوب .خصوصاً الصناعة اللفظية التى لا توجد فى لغة أخرى .

إن كل حركة ظهرت فى بلاغات الأمم الأخرى ،ونقلتها من حال إلى حال ، كان منشؤها آراء النقاد وأفكارهم وإرشاداتهم . كحركة الكتابة التى ظهرت فى أوروبا أثناء القرن التاسع عشر . فقادت الأدباء الى الطرق المختلفة، وأوجدت الأطوار الأدبية المعروفة

تبعة الشعراء والكتاب

الحوادث المختلفة واستعداد الأمم الفكرى ، لهما أثر عظيم فى سير البلاغـة والأدب ومساعدتهما على الرقى. لأن ذلك أثر من آثار الاجتماع. وللكتّاب أثر آخر فى الاجتماع، أو فى الرأى العام، ليس أقل من أثر الاجتماع فى البلاغة . وعلى ذلك نرى مقدار التبعة التى تقع على قواد الحركة الفكرية والنقاد الذين بيدهم زمام العقول .وما أشد هذه التبعة على الكاتب أو الشاعر، ولا سيما اذا كان فائق البراعة فى طريق الافهام وفى الاستيلاء على نفوس القراء ومعرفة امتلاك الأفكار. فقـد يكفى أن يصل الكاتب الى درجة خاصة من البلاغة، ليتمكن من قيـادة النفوس الي ما يريد ، وحملها على اعتقـاد المعنى الذى قصد . مثل هـذا الكاتب قد يكون خطراً عظيماً على الاجتماع ، إذا كان فى آرائه شيء من الخطأ ، أو فى مذهبه ما يخالف الاصلاح. كما أنه قد يصلح من النفوس ما لا تتمكن الحكومات بقوتها من إصلاحه ويساعد على تقويم الأخلاق ، وعلى نشر الأفكار الصحيحة ، وعلى ارتقاء المدنيـة ، وعلى توضيح المسائل الاجتماعية الكبرى ، وعلى استنارة العقول وتثقيفها . ولكن هـذه القوة هى ما يخشى منه على الاجتماع ، وهى ما تحمـل كثيراً من الخلقيين على الخوف من اثرها لما فى عقول بعض الكتاب من الافكار التى قد

تؤثر فى ننفوس القراء أثراً غير محمود ، بواسطة براعة الكاتب فى جعل الصور التى يذكرها في شعره أو قصته أمراً قبولا . وأجدر بالاقتداء فهذه البراعة نفسها كما أنها تدل على عبقرية الكاتب،تدعو الى الخوف منه ، فتكون من أكبر العيوب لديه . ولذلك ذم كثير من الخلقيين الشعر .وخافوا من أثره وحذروا منه

وفى الحق ان جناية البلاغة على الاخلاق قد يكون خطرها عظيما . ولكن لا بد من الفرق بين الفنون وتقويم الأخلاق . إذ ليس من غرض الفنون تقويم الاخلاق،لأنها تقصد إلى إظهار الجمال بأى شكل كان ، وعلى أى طريقة كانت . وعلى كتب الأخلاق تقويم النفوس وتربيتها. وإلا لو أخذنا على البلاغات مافيها من ضروب الغزل والمجون ، لوجب أن نحذف منها نحو نصفها . وهل نجد الآن قصة أو رواية تمثيلية بدون أن يكون للحب فيها أثر كبير . ذلك لأن تحريك هذه العاطفة من أكبر الدواعى لحمل الناس على القراءة ودرس أفكار الكاتب وأغراض الكتابة . كما رأى ذلك ابن قتيبة فى مقدمة « الشعر والشعراء » إذ قال : « لأن النسيب قريب من النفوس ، لايط بالقلوب . لما قد جعل الله فى تركيب العباد من محبة الغزل ، وإلف النساء ، فليس يكاد يخلو أحد من أن يكون متعلقاً منه بسبب ، وضاربا فيه بسهم حلال أوحرام»

يقول الفقهاء لا حياء فى الدين ، ويلزم أن يقول الأدباء

والكتاب والشعراء والفنيون لاحياء في الفنون ، كما يجب أن يقول العلماء لا حياء في العلم. فان الله تعالى خلق الأنسان ، وخلق له أنواع الجمال يتمتع بها ، وتوحي اليه من الأفكار والخيالات ما قد يساعد علي عبقريته . كما أنه خلق له الخير والشر ، ووهب له عقلاً يميز به الخبيث من الطيب ، وترك له الحرية المطلقة في اتباع الطريقين ، وبين له سوء العاقبة وحسن المآب . فكما أن العلم والفلسفة يبحثان عن حقائق الأشياء بأى وسيلة ، كذلك الفنون الجميلة ، تبحث عن اظهار الجمال بأى وسيلة ، وأى طريقة كانت ، لأنها سر من أسرار الحياة ، وسبب من أسباب ترقية العواطف والنفوس . اذ النفوس التى لا تعشق الجمال ينقصها كثير من فهم الحياة ، لأنها لا تدرك ما يحيط بها من جمال الكون الذى هو أبدع شئ في الوجود

لا بد أن تكون الحياة ككتاب مفتوح أمام كل إنسان بما فيه من جمال وقبح وفضيلة ورذيلة . لأن الله تعالى خلقه لننظر اليه ونفهمه ونتدبر ما فيه ونتعظ به . فتبعة البلاغة راجعة الى نفس الجمهور ، وإلي القارئين أنفسهم . لأن القارئ كمتعلم يصرف وقته فى معمل كيميائى ، ليفيد ويستفيد ، وليقف على أسرار ما لديه . فان استعمل المواد الكيميائية لقتل نفسه، فقد « جنت على نفسها براقش » . والكاتب كالعالم يظهر نتيجة تجربته فى الحياة ، وما رآه

وفهمه ، وعلى القارئ أن يستفيد ويميز بنفسه الضار والنافع [1] على أن كل كاتب له خيال خاص ، وطريقة خاصة ، وله أفكار خاصة تجد لها من القراء من يميل اليها بطبيعته . فكل نفس تقبل مايوافقها وترغب فيما تميل اليه . فالقصة التي تعرض صورة من صور الحب ، قد تضل نفوساً ، وقد تفتح على بعض الناس أبواباً من الفجور لم يكونوا يعرفونها ، كما أنها قد توحي الى بعض النفوس حب الجمال ، ورقة الشعور ، وتهذيب العواطف . لأن الرجل الحساس ، صاحب الشعور الرقيق ، والنفس الشريفة، والاخلاق الكريمة، يهذبه الحب ، ويرشده الغرام الى الفضيلة . وكثيراً ما كان الحب سببا فى اصلاح النفوس . ولكنّ لكل انسان استعدادا خاصا فى تصور الاشياء وفهمها . وعلى هذا الاستعداد تكون حظوته من السعادة والشقاء تقوده إليها نفسه ، وترشده إليها فطرته . غير أنه لايلزم قراءة هذه الكتب للعمل بما فيها، كما تقرأ كتب الأخلاق وكتب الدين مثلا ، وانما تقرأ لدراسة موضوعاتها ، ومعرفة ما بها من الآراء ، وأسرار البلاغة والفصاحة

فى قراءة الكتب عاملان ، عامل التأثير ، وعامل الافادة . والثانى أكثر أثراً وأبقى . فان مايبقى فى نفس القارئ من المعلومات

---

(١) هذا رأينا وهو يخالف بعض الباحثين فى ذلك لأن منهم من يرى ان الغرض من البلاغة التهذيب والتعليم

التى اكتسبها من القراءة أنفع وأثبت . أما التأثرات والانفعالات التى منشؤها العواطف فانها سرعان ماتزول . فالكاتب الذى يصف مجلساً من مجالس الخمر، ليس عليه أدنى تبعة إذا قام إنسان بعد قراءة كلامه فشرب كأساً أوكأسين . كما أن الخلقى ليس فى قدرته أن يحمل الناس على اتباع ما يقول . ولذلك قيل « إنه من الواجب علينا بث النصائح والارشادات ، ولكن ليس علينا حمل الناس على العمل بها ».ولو كان للبلاغة الأثر الذى يدعو إلى العمل بما فيها لكانت كتب الأخلاق كافية فى إصلاح النفوس . فلماذا يكون وصف المجون سبباً فى فساد الأخلاق والاجتماع ؟ ولو صح حذف كل مامن شأنه أن يفسد الأخلاق ، أو يؤثر فيها أثراً سيئاً ، لوجب على الانسان أن يصم أذنيه ، ويغمض عينيه ، حتى لا يرى ولا يسمع نصف المخلوقات أو أكثر ، ولعمل على عدم فهم كثير من الأمور التى يراها كل يوم أمامه فى الحياة .

البلاغة من غرضها عرض كل شئ ، وعلى القارئ أن يحكم عقله ويميز الخبيث من الطيب

النقد الادبى

يقرأ الأنسان ليفهم . ويفهم ليكون له رأى فيما يقرأ . وكل إنسان له استعداد خاص فى الفهم ، وطريق خاص فى الادراك ، وذوق خاص فى قدر الكلام والحكم على الافكار . ولذلك تعددت المذاهب وتفاوتت طرق البحث

القراءة والفهم والتفسير والحكم ، هى أصول النقد وهى حدّه أيضاً . إذ لا يمكن حد النقد حداً تاماً ؛ لعدم اندماجه فى قانون عام، لأنه ليس علماً من العلوم التى لها قواعد خاصة ؛ وإنما هو فن من الفنون التى تضبط بالعلوم وتتقدم بتقدمها ، فأنه مبنىّ على قوة الذكاء وسلامة الذوق، وذلك ليس داخلا تحت قانون عام، فضلا عن أنه لا بدمن ظهور أثر الناقد الشخصى فى حكمه على ما يقرأ ، لأنه إنما يحكم على غيره بمزاجه الخاص . ولذلك كانت الفروق كثيرة بين آراء النقاد . لأن النقد صورة من صور عقولهم المختلفة

ويختلف النقد باختلاف الموضوعات والأغراض المقصودة منه . فقد يكون من غرضه دراسة الأساليب ،أو دراسة نفوس الكتّاب أو دراسة الافكار والآراء . فهو متغير لا يثبت على حالة واحدة ، ولا يلزم قاعدة واحدة ؛ فليس علما من العلوم . لأن العلوم لا بد أن تكون قواعد عامة ، تنطبق على جزئيات كثيرة ، بدون أن يكون

للنفوس أثر فيها . والنقد غير ذلك . فهو قبل كل شيء أثر من الآثار الخاصة للعقول يبحث عن آراء الكتاب ولا سيما خواصهم الذاتية . والتصورات والخيالات والادراكات متعددة مختلفة ، على حسب المواهب والطبائع ، فلا بد أن يكون النقد الذى هو فهم العقول المختلفة والادراكات المختلفة أيضا مختلفا ، غير مقيد بقانون ولا قاعدة . ولذلك كان كل نقد قاعدىّ قابلا للطعن وعرضة للنقض . لأن النقد القاعدىّ أو المذهبي يرمى الي تقييد العقول والأفكار ، وحملها على اتباع طريق واحد فى الفكر والتصور والخيال ، والى الحكم عليها حكما عاما . بطريقة واحدة. هذا اذا كانت الطريقة علمية كطريقة تين «Taine» مثلا القائلة: «إن كل أهل جنس واحد و بلد واحد وزمن واحد تتشابه عقولهم وتصوراتهم». وهو مذهب مردود فى جملته كما سنرى . لأن الذكاء والادراك والتصور والخيال ، لا تنشأ من هذه العوارض فحسب ، بل هناك أسباب أخرى . فان كانت الطريقة غير علمية ، كأن تكون مبنية على الاذواق والميول ، أو على قواعد اتفاقية ، كجعل قصيدة من القصائد أو قصة من القصص نموذجا عاما لغيرها ، أو منهجا ينسج على منواله ، فان هذه الطريقة ليست خطأ فقط ، بل هى خطر يهدد سير البلاغة و يقف تقدمها ، و يجعلها عبارة عن ضرب من التقليد لا غير .

على أن الانسان يرى فى نفسه من الاستعداد للفهم وطرق البحث

اليوم مالم يكن له بالامس . والقارىء تمر بذاكرته أفكار الكاتب وتتراكم، ثم يتناسى ما قرأ وما تأثر به ، فاذا أعاد قراءة الكتاب الواحد مرة أخرى، كان حكمه عليه غيره فى المرة الاولى. فالافكار تتغير والحكم يتغير بتغير المؤثرات

ولا يصح ان يبنى النقد على الاذواق الخاصة . لان الذوق استحسان ما يحبه الانسان ويميل اليه . وهذا غير ما يراد من النقد . اذ النقد الصحيح « تحليل » فكر شخص آخر غير فكر القارىء نفسه، واندماج الأنسان فى نفس غيره ليفهمه بفكره ويدرك عقله بعقله والذوق « تحليل » نفس القارىء وفكره لمناسبة مايقرأ ، وبسبب مايجده مما هو فى نفسه فى كلام غيره . إذ شعور القارىء بسروره ، ورضاه عما يقرأ ، هو فى الحقيقة ناشىء من أنه وجد ما يحبه وما يميل إليه. وذلك شىء من خواص نفسه وميولها الذاتية . فكأنه إنما وجد فى مايقرأ نفسه لانفس الكاتب ، وأعجب بميوله وآرائه لا بميول الكاتب وآرائه . أو أنه وجد إنسانا آخر صور نفسه بالصورة التى هى عليها ، ووجد أفكاره يعبر عنها غيره ، فهو إذا فهم ذلك فانما يفهم نفسه ، ويرى صورتها . كالشاعر أو الكاتب الغرامى ، يذكر صور النفوس العاشقة ، وما تتذوقه من الآلام ، فيقرأها العاشق ويتلذذ بها ، ويتذوق ما فيها ، لأنها صورة نفسه ، وإن كانت صورة نفس مريضة ، أكلها اليأس ونال منها البؤس . ولكنه راض عنها لأنه

يجد فيها مايجول بخاطره. وكالذى يحب الشعر الحماسى مثلا فأنه يعجب به، ويريد أن يحمل الناس على الأعجاب به، لأن له ذوقا خاصاً فى فهم هذا النوع، وإقدار هذا الكلام قدره. وكالخلقى يحب الحكمة والموعظة، فيحكم بهذا الذوق على كل مايقرأ و يسمع. من هنا تعددت المذاهب فى النقد. فاذا كان مرجع ذلك الاذواق الخالصة، اذاً لضلت الأفهام، ولحارت العقول. فليس فى حكم القارىء بالحسن أو بالقبح شىء من الحقيقة أو على خلافها، متى كان ذلك مبنيا على الأهواء الصرفة؟ وليس ذوق الناقد فى كتاب يقرأه الا استحسان الكتاب أو استقباحه؟ وليس ذلك إلا اتفاق فكر القارىء وميوله مع فكر الكاتب وميوله. ولكن الذوق والنقد عند ذوى العقول السليمة يستمد بعضهما من بعض، ويساعد أحدهما الآخر، ويعمل كل منهما على حفظ أثره فى نفس القارىء، بحيث لايضل بينهما، ولا يكون خاضعا خضوعا تاما لأحدهما، فيبطل أثر الآخر. بل يتذوق مايعجبه مما هو فى نفسه ولا يمنعه ذلك من الأعجاب بما هو مخالف لطبيعته

مثل هذا الذوق يتكون بالقراءة والدرس، ويكتسب شيئاً من اللين والمرونة وقبول الجديد، لأن الذوق خلق من الأخلاق القابلة للتهذيب والتنقيح والغناء بالقراءة والدرس والفهم، بحيث يكون ذوقا مبنيا على التجربة مما قرأ الأنسان وفهم من العلوم والفنون. فالذوق الصحيح ينضج ويتربى بالنقد، والنقد يتهذب

بالذوق لأنه معين ومساعد على الفهم وتفضيل الشئ على الشئ . فلو أن انساناً خلا من ذلك،كان حب الاستطلاع لديه ناقصاً ، لأنه إن لم يكن فى نفسه ذوق ثابت لنوع من الأنواع ، مبنى على التجربة ، ولم توجد فى نفسه ملكة التفضيل والتفرقة بين الأشياء ، كان سواء عليه أقرأهذا أم هذا . وخفى عليه كثيرمن المميزات ، وكانت الفائدة من القراءة لديه أقل مما لو كان له ميل خاص . وربما خرج من الكتاب الذى يقرأ بدون فائدة ولا أثر . وهذا مشاهد معروف . أعط أحد المهندسين أو الاطباء أو الذين لا يميلون الى الأدب ولا يحبونه ، قصيدة من القصائد المتينة ، أو قصة أدبية ممتعة ليقرأها . ربما قرأها وفهمها ، ولكنه يخرج منها بدون أثر فى نفسه ، لأنه ليس له ذوق خاص فى هذا النوع ، فلا يهتم بأن تصل نفسه ، أو أن يصل الى نفسه سر هذا الكلام . ودع إنسانا لا يحب التمثيل ، ولا يميل اليه ، يحضر « قطعة » تمثيلية مملوءة بضروب الفنون ونقد الاجتماع . دعه يسمع قطعة لموليير أو لشكسبير أو لجيت ، ثم ابحث فى نفسه عما أخذه من مجاسه ، تجده لم يتأثر بشئ ، ولم يستفد فائدة كبيرة . ذلك لأنه ليس فى نفسه تفضيل لهذا النوع. كذلك تكون القراءة الخالية من الرغبة والميول الخاصة عبارة عن اطلاع عام ، ومشاهدات عامة ، لا تبقى فى نفس الأنسان ولا توقظ من حركة الفكر . فالذوق الصحيح يساعد النقد على

الاعجاب بالشئ أو على كراهته. أى أنه من الوسائل التى تمهد للنقد الحكم على الفنون وآثارها

نرى من ذلك أن النقد الخالص الذى ليس للذوق فيه أثر هو نقد ناقص ، أو نقد جاف . وأن الذوق الخالص من أثر النقد ، ومن أثر التجربة العلميـة والاطلاع ـ أى الذى هو الاستسلام الى ميل الشخص فحسب ـ لا يرقى العقل، ولا يساعده على نمو قوة الادراك ولا يصل بالانسان الى كشف الحقائق

قلنا إن النقد ليس علما من العلوم بل هو فن من الفنون التى مرجعها استعداد النفوس فى الفهم والأدراك . ولكن هـذا ليس كافياً فى تعريف النقد . أيستسلم كل إنسان لفكره فى الحكم على ما يقرأ ويسمع ؟ أيكل الأمر الى الذوق لا غير ؟ ألا يكون النقد شيئاً آخر غير هذه الفوضى فى الحكم والادراك؟أليست هناك طرق ومذاهب تحدد ذلك،وتبين الخطأ من الصواب فى أحكام الناقدين ؟ وإذا كان شئ من هذا فعلى أى أساس يبنى ؟. مهما يكن من شئ، فالذى لا يصح إنكاره هو أن هناك حقائق فنيـة ، كما أن هناك حقائق علمية . فالقارئ لقصيدة أو لقصة تاريخية يجد أثناء قراءته من الحقائق الفنية ، ما يجده العالم أو الفيلسوف من الحقائق العلمية أوالفلسفية . نريد بالحقائق الفنية سر البلاغة الذى تشعر به النفوس، وبه تكون قيمة الكاتب والكتابة . ونريد بالحقائق الفنية جمـال

القول، وجمال الفكر، وجمال الصناعة، ثم نفس الموضوع بما فيه من الصور الانسانية التي يجد فيها القارئ كثيراً من النفوس والأشكال المختلفة لحياة العقول. يقرأ الانسان القصيدة أو القصة البلاغية فيشعر بشئ فى نفسه لم يكن له قبل قراءتها. هذا أثر جديد حدث عنده، أو حقيقة من الحقائق ظهرت له فيما قرأ. ومهما وجد من الاختلاف والتناقض فى فهم هذه الحقائق الفنية، وفى الحكم على الكتب والمؤلفين، فذلك لايدل على عدم وجودها، وإنما يدل على اختلاف طرق الفهم على أنها حقائق نسبية ككل شئ فى الوجود من أثر الانسان

فالنقد هو البحث عن فهم هذه الحقائق. وهو توضيح وترتيب مافى الكتابات من الافكار والآراء والأساليب، ثم الحكم على ذلك. والناقد الحاذق من يكون عالما بالموضوع وبمنزلته من العلوم والفنون الأخرى. بأن يكون حدد وعين لنفسه طريقة خاصة فى الفهم. ثم بعد ذلك يبدى رأيه النهائى فيما قرأ. فاذا قرأ قصيدة من القصائد، عرف من أى نوع هى: أمن الشعر الوجدانى أم من الشعر الاجتماعى أم من الشعر التمثيلى؟. فاذا حكم عليها بأنها من الشعر الوجدانى، لابد أن يكون عارفا بخواص هذا النوع من الشعر وبموضوعه وبصناعته وبكل ما يميزه من غيره، ثم لابد أن يقيس ذلك على طريقة خاصة قد عينها لنفسه، يجعلها كمقياس عام له يقيس به

مايقرأ. بأن يكون له مذهب يبنى عليه أحكامه: كأن يكون من مذهب البيانيين الذين يحكمون على الكتابة على حسب مابها من أنواع البيان، كالاستعارة والتشبيه وأنواع البديع، أو من الذين يحكمون عليها بما فيها من المعانى الجيدة والأفكار الصحيحة، أو ممن يبنون مذهبهم على البحث فى الكتابة من جهة صلتها بالاجتماع، أو ممن يحكمون عليها من جهة مطابقتها للحقائق، وغير ذلك من المذاهب الكثيرة. وبهذا يمكن الحكم على الكتابة من شعر ونثر، بناء على طريقة ثابتة، مبنية على أساس ثابت. وهذا ما يسمونه بالمذاهب الادبية فى النقد، أو أنواع النقد الأدبى. وطرق النقد كثيرة متعددة، سنذكر منها شيئاً ونبين المذاهب المختلفة فيها

فالنقد فى جملته لايخرج عن وصف الكتابات «وتحليلها».

ولكنّ النقد البيانى واللغوى، والنقد المبنى على القواعد النحوية والصرفية، أصبح الآن غير كاف فى الحكم على كبار الكتّاب ومواهبهم. ولم يعد فهم الكتابات الأدبية الآن قاصراً على الحكم بدون نظر الى الصلة التى بينها وبين الكاتب وأحواله النفسية وتربيته العقلية، ثم الى صلة ذلك كله بالاجتماع. أى أن النقد الأدبى أصبح الآن ممزوجا بالتاريخ العام؛ وبالتاريخ الخاص بنفوس الكتاب وحياتهم الشخصية. وهذه خطوة خطاها أخيراً النقد الأدبى فى القرن التاسع عشر

إذن فلابد من البحث فى الصلة بين الكاتب وكتابته والاجتماع.
ولا بد من معرفة البلد الذى ولد فيه الكاتب ، والجو الذى تربى فيه ، والزمن الذى عاش فيه ، وحالته الصحية ، ومزاجه وسيرته ، والتربية التى حصل عليها، ومعرفة أصله وقبيلته، والأوصاف العامة لها . وإذا كان عاش عيشة مرضية سهلة ، وكان من أهل الرفاهية واليسر، أم عاش عيشة فقير مجد مجتهد فى الحصول على قوام حياته ؟ ثم لابد من معرفة حالته النفسية ، وكيف كان يفكر ، وكيف كانت ميوله الدينية ، ومقدار نصيبه من العواطف ، وأحوال الغرام ، وكيف كان ميله للمجون واللهو ، وكيف كان يتصور الجمال ويفهم الفنون ، وما فى كتاباته من « شخصياته » . وغير ذلك مما يساعد على معرفة حالة الكاتب النفسية والجسمية ، لضرورة ذلك كله فى الوصول إلى فهم استعداد النفوس وما فيها من أثر الذكاء . إذ كما أن البلاغة لا تكون دائماً صورة الاجتماع ، فليست أيضاً دائماً دليلا على نفوس الكتاب . ولذا يجب البحث عن الأسباب التى تدعو الكاتب الى ما كتب ، وإلى خروجه عن طبيعته . ولا يمكن ذلك إلا بمعرفة الأسباب السابقة

والخلاصة: أن النقد ليس له قواعد ثابتة ،ولا قوانين عامة ، بحيث يتخذها كل إنسان لتكون عمدته فى البحث . بل هو فن من الفنون يختلف باختلاف الذكاء والاستعداد . وأنه لا يصح

الاعتماد على الأذواق الصرفة فى الحكم على البلاغات . ولكن هناك صلة حقيقية بين الذوق والأثر الذى يحدث فى نفس الأنسان عند قراءة شئ من الأدبيات ، أو رؤية شئ من الفنون الجميلة . هذه الصلة يكون لها أثر صحيح نافع فى إدراك حقائق الأشياء ، إذا كان الذوق قد تهذب بالتربية والتعليم ، وتكوّن بالعلوم والفنون المختلفة . وقد يكون النقد الخالى من الذوق صحيحاً لمتانة طريقته ، ولكنه يكون جافا . ومهما كان النقد بعيداً عن العلوم ، غير مقيد بقاعدة ، فانه يمكن سن طريقة له . والطريقة التى نختارها هى :

(١) أن يكون الناقد واقفاً تمام الوقوف على نوع الكلام الذى يدرسه ، وعلى جملة آراء الكاتبين فيه ، بحيث يمكن ان يميزه من غيره،وأن يحكم عليه بناء عن خبرة تامة بآراء النقاد والمختصين بهذه الموضوعات

(٢) أن يكون له طريقة يبنى عليها حكمه ، وأصول يرجع اليها فى ذلك : كأن يكون مبناها صحة الأساليب أو صحة الفكر ، أو رقى الخيال ، أو صلة البلاغة بحوادث خاصة .

(٣) البحث عن صحة ما فى الكتابة بواسطة صلتها بالكاتب والاجتماع وتأثير ذلك فى الكلام والصناعة .

هذا هو جمّاع القول فى النقد الأدبى وسنذكر المذاهب المختلفة فى ذلك

النقد الادبى

فى فرنسا

رأينا أن نجمل القول إجمالا فى تاريخ النقد الأدبى فى فرنسا، لنقف على سير حركة النقد وأطواره وأثره فى الأدب الفرنسى ، وعلى المذاهب المختلفة فى ذلك ، ثم نذكر بعد هذا حركة النقد عند العرب ومذاهب الأدباء لديهم.

يقولون أن إرسطو أول من كتب فى النقد الأدبى فى نحو القرن الرابع قبل التاريخ المسيحى . وكتابه « فنون الشعر» عبارة عن كتاب فى البيان وقواعد البلاغة، بنى عليه طريقته فى النقد. وهو أول من قال «إنه يجب أن تكون أعمال الأنسان جارية على قوانين الطبيعة ونظاماتها». وبدأ بالبحث عن عيوب الكتابات التى يثقل على النفس تذوقها . ووضع كل ثقته فى علوم البلاغة، ليصل بها إلى كشف مخبأ الكلام البليغ. ولكنه لم يصل إلى قانون يبين الانواع الأدبية ، ولا إلى دراسة الاطوار التى تعترى البلاغة أثناء تقلب التاريخ عليها . غير أنه أرشد الى الوسائل العامة التى يصح أن تكون طرقا ومناهج للكتّاب . وظهرت بعد إرسطو كتب كثيرة فى النقد لا تكاد تخرج عن هذا المعنى، أكثرها من قبيل النقد اللغوى. وكتب النقد عند الرومان فى نحو القرن الثانى قبل الميلاد كانت

مملوءة بالمباحث اللفظية . إذ كان الغرض منها تقويم ألسنة الخطباء، واصلاح حالة الخطابة فى مواقف النزال . ولم يكن اهتمامهم بشىء من أنواع الكلام الا من أجل ذلك. فكان النقد عند الرومان لا يكاد يخرج عن صناعة الخطابة . فلم يكن لديهم مذهب أدبى ولا طريقة واضحة فى النقد . ولذلك انحصر النقد عندهم فى النقد اللغوى وعلوم البلاغة ، وفى القواعد النحوية والصرفية . أى فى البحث عن اللفظ وأصله وصحته . ثم فى البحث عن مطابقته للمعنى المقصود ، وفى طرق تأثيره فى نفوس السامعين . واستمر الحال على ذلك الى القرون الوسطى . ومر على النقد نحو ستة قرون فى تلك الأزمان ، وهو لم يخطو خطوة واحدة . لأن العقول فى القرون الوسطى كانت مقيدة بأهواء الملوك والامراء ورؤساء الأديان. ومتى كانت الافكار خاضعة لغيرها فانها لا تعرف الحرية ولا ترى طرق الاصلاح . ولذلك لم يكن الشعراء الا آلة لأهواء هؤلاء الرؤساء. فلم يكن لاحدهم أن يقول شيئاً إلا لارضاء أمير أو رئيس . فكيف يجد النقد له منفذا أو طريقاً ؛ اذ لا يمكن أن يكون الانسان ناقداً الا اذا كان حراً فى الفكر . لأن حركة العقول تابعة دائما للحركة العامة للحالة الاجتماعية .

أما فى عصر النهضة فقد تحررت العقول ،وظهرت «شخصيات» الكتّاب والشعراء ، ولذلك تغيرت أيضاً طرق النقد . ولكن

النقد أيضا فى هذه الأيام لم يخرج عن النقد البيانى مع بعض التوسع عما كان عليه فى الايام الماضية. وكان من رجاله دانت« Dante »(١٢٦٥-١٣٢١) وبترارك« Pétrarque » (١٣٠٤-١٣٧٤) الشاعران الايطاليان الشهيران . واشتهرا بالنقد اللغوى وهما أول من فك القيود القديمة عن النقد الأدبى. وكان النقد عندهم يقرب جدا من النقد عند العرب في كتب البلاغة ، وآراء الادباء ، بناء على ما كانوا يشعرون به من قراءة الشعر والنثر . ولعلهم اخذوه من العرب ، كما أخذ الفرنسيون منهم كثيراً من أوزان الشعر وطرقه، أو أن هذه من الأطوار الأولى، التى لم يتخطاها النقد الادبى عند العرب

وأول حركة للنقد الصحيح فى فرنسا ظهرت في عصر النهضة، عندما اختلط الفرنسيون بالأيطاليين اثناء الحروب الكثيرة، وقلدوهم فى شعرهم : وعرفوا منهم أساليب الآداب القديمة ،وطرق بلاغتها، وانتشر عندهم تعليم اللغة اللاتينية، واطلعوا علي كتبها وترجموا منها. فاتجهت عقولهم الى الموازنة بين أدبهم الساذج والآداب القديمه . فكان الايطاليون أول من كشف أسرار الآداب القديمه ومخبآتها، وأدرك مطابقتها للطبيعة الانسانية وموافقتها للتعقل . وهم أيضا أول من وجه الأنظار الى ربط الصلة بين الآداب والفنون الجميلة .

وفى أوائل القرن السادس عشر تألف مذهب نقدىّ جديد كان على رأسه الشاعر الشهير رونسار « Ronsard » (١٥٢٤ - ١٥٨٥)

أحد كبراء الأشراف . واجتمع حوله جماعة الأدباء من علية القوم ونبلائهم ، وزجوا بالأدب فى طريق «أرستقراطى». فلم يلاحظوا ذوق الشعب ولا حالته العقلية، بل لاحظوا أذواق الأشراف والكبار، من عواطف واحساسات وأفكار وغيرها

وكان أساس هذا المذهب تقليد البلاغة القديمة ، وما بها من من البراعة وجمال الصناعة والاتقان. وارتقت فى هذا الزمن منزلة الشعر والشعراء ، وعظم تبجيل الناس لهم ، لأن الشعر كان جمال القول وموضع مظاهر الذكاء . وكان الشاعر أقوى وأبرع انسان ، كما كانت الحال عند العرب فى بعض الازمان . وانفتح امام الادباء باب الموازنة بين الشعر القديم وبلاغة القرون الوسطى فى فرنسا ، وأعجب الناس أيما إعجاب بالبلاغة القديمة ، وأخذوا فى تقليدها . ولم يعد الانسان يحكم على الشعر والشعراء إلا بواسطة الموازنة بين القديم والجديد ، وبنى النقد على مجاراة تلك البلاغة ، لأنهم رأوا أن بلاغة القدماء متينة من جهة الصناعة ، ومن جهة الموضوعات ، ومن جهة مافيها من تصوير النفوس الانسانية ورسم الحياة ، لأنها تصور الحقائق كما هى ، ولأنها مبنية على الفكر والتعقل.

لهذا اشتدت رغبة الفرنسويين فى تقليدها ، وأسسوا لذلك القواعد ، وبنوا طريقة النقد عليها . فكانت هى نموذج البلاغة ، ونموذج الأفكار . وربما فاق هذا التقليد والاعجاب تقليد المسلمين

وإعجابهم بالشعر الجاهلى . ولا يزال أهل أوروبا فى تعصبهم لليونان والرومان إلى اليوم . ولكنهم يقلدونهم فى لب الموضوعات ، وفى أن البلاغة يجب أن تمثل حياة الامم ونفوس الاشخاص ، لا أنهم يجارونهم فى الالفاظ والعبارات لاغير . وكان مذهب رونسار مبنيا كما قلنا ـ على ذوق «أرستقراطى» بحيث تكون البلاغة من شعر ونثر شريفة العبارة ، لا تحتوى على ألفاظ مقذعة ، ولا على شيء من المجون . وأن يتحاشى الكتاب والشعراء كل ما يخرج عن حد الأدب ، او مايدعو الى سوء الاخلاق . وظهر أثر هذا المذهب فى كل أنواع البلاغه الفرنسيه ، خصوصا فى التمثيل . ثم شيد الفرنسيون علي أنقاض هذه الآداب والبلاغه القديمة آدابهم وبلاغتهم ، لاعجابهم بها إعجابا شديدا . ولكنها لم تخمد منهم قوة الابتكار ، ولا حب الانتقال من حال الى حال . لانها بلاغة اجتماعية متينة ممتعة . بل هذبت من افكارهم ، ورقت منهم ملكة الصناعة الأدبية ، وعلمتهم دقيق الملاحظة ، وهذبت من استعدادهم الفطرى . وتخرج فيها أشهر الكتاب والشعراء ، ولا تزال اشهر وامتع البلاغات ، لانها بلاغة نفسية اجتماعية ، بليغة فى معناها أكثر منها فى ألفاظها وأساليبها . ولا يزال أشهر الكتاب الآن يستمدون أفكارهم وتربية عقولهم من هذه البلاغات القديمة المتينه ،

ذلك أثر اطلاع الفرنسيين على الآدب القديم ، وأثر احتكاك

العقول والأفكار كما يقولون، وأثر مذهب رونسار فى النقد. وهكذا يجب أن تكون قوة النقد. كل هذه الحركة جاءت من الخارج بواسطة الاطلاع علي بلاغات الأمم الأخرى، والميل الى تقليد اليونان والرومان. والمتأمل فى بلاغات الأمم، يرى أن كل حركة من الحركات الأدبية الكبرى، ذات الأثر العظيم، هبت ريحها من الخارج بسبب تقابل الافكار وتفاهمها ... ولم يظهر أثر النقد فى أمة من الأمم ظهوره فى بلاغة الأمة الفرنسية. ويمكن أن يعد تاريخ النقد الأدبى عند الفرنسيين من أهم ما يكون فى أنواعه. لذلك اخترنا أن ندرسه فى محاضراتنا، ونذكر مابه من المذاهب التى نهضت ببلاغة الفرنسيين فجعلتها أجمل وأمتع من غيرها

نذكر من بين النقاد الكبار، بل من أوائل النقاد، الشاعر الناقد بوالو «Boileau» الذى عاش من سنه ١٦٣٦ الى سنة ١٧١١. ويعتبر عند الفرنسيين أول من كتب فى النقد، كما أن القرن السابع عشر هو أول القرون فى نقد الفنون والأدب. وقد بسط بوالو مذهبه فى كتابه « الفنون الشعرية ». وظهر هو وكتاب «الهجاء» «Satire» الذى ذم فيه مذاهب البلاغة اللفظيه من سنة ١٦٦٠ الى سنة ١٧٠٥ وأيد بوالو فى كتبه مذهب تقليد القدماء. قال: «إذا قلنا بتقليد البلاغة القديمة، فليس ذلك حباً فى تقليد بندار أو هوميروس الشاعرين اليونانيين، بل لموافقتها للطبيعة والعقل، لأنها تقليد لطبيعة الانسان

ووصف للحياة وصفا بعيداً عن المبالغة » . وقال : « إن الآراء المبنية على التعقل هي التي توجد الصلة بين أفراد الانسان» . يريدبذلك أن البلاغات من نظم ونثر ، عبارة عن حقائق ثابتة . ولا يريد بالحقائق الحقائق التاريخية . أى أنه لا يلزم من كتابة شيء حصوله . بل يريد الحقائق الانسانية كما يقولون .وهي مايقع مثلها بين الناس،كما في بلاغة اليونان مثلا . فانها تكاد تكون كلها خرافية، ولكن بها كثيراً من الحقائق التي هي في طبيعة الانسان ،تمثل عواطفه وحواسه تمثيلا تاماً. قال بوالو : «وبقدر مطابقة البلاغة للحقائق يكون نصيبها من الجمال. لأن العقل لا يقبل غير الحقائق .ولأجل أن يكون الكلام حقيقياً لا بد أن يكون موافقاً للطبيعة ». أى لما نعهده من الأشياء التي نراها . فالموضوعات الشعرية لا تكون جميلة إلا إذا مثلت الطبيعة تمثيلا تاماً . قال :« وكل هذا ينطبق على البلاغة القديمة،لأنها بلاغة إنسانية ـ قبل كل شيء ـ تمثل الانسان وخواصه النفسية . وهذا هو السبب في جمالها وعذوبتها ، وقبولها في كل زمن ، وعند كل أمة .

فمذهب بوالو في النقد مذهب مبني على تقليد طبيعة الأشياء ورسم الحياة كما هي . ولكنه لم يرد إلا جهة الجمال والخير . قال : «لأن البلاغة تقصد الى إظهار الجمال، فلا بد من تجنب كل مايخالف ذلك ، أو يؤدي الى عكس هذا . فهي من فنون الجمال ، فاذا

خرجت عن ذلك لا تعد من الفنون فى شئ » . وكان يقصد أيضاً من تقليد الطبيعة ، الأشياء العامة التى توجد فى طبيعة الانسان ، فاذا كتب الكاتب عن « نيرون » مثلا ، فانه لا يكون غرضه شخص « نيرون » ، وانما يقصد وصف خلق الظلم والاستبداد الكامن فى نفس الانسان . فلا بد من محو « الشخصيات » ومميزات الأفراد فى البلاغة. بل يصف الكتّاب النفوس العامة ، والفضائل العامة ، والطبائع العامة ، كما فى البلاغة القديمة ، وكما فعل كرنى « Corneille » وراسين « Racine » وموليير « Molière » فى كتاباتهم وقصصهم التمثيلية التى بقيت الى الآن ، ولا يزال الناس يتذوقونها من أجل ذلك (١)

---

(١) هؤلاء هم أشهر كتاب القرن السابع عشر الذين اشتهروا بقصصهم التمثيلية فى المجتمع الأدبى الأوربى ، وقد نقلت قصصهم الي كثير من اللغات

القدماء والمحدثون في فرنسا

كان المذهب الأدبى الذى انتشر فى فرنسا منذ منتصف القرن السادس عشر ، الى أواخر القرن السابع عشر ، مبنياً على تقليد البلاغة اليونانية والرومانية القديمة . ولم يكن الاعجاب بالقديم لأنه قديم فقط ، بل لأنها بلاغة طبعية حقيقية ، قريبة من تمثيل الطبيعة الانسانية ، والحياة المادية والعقلية ، كما لاحظ النقاد الشهير بوالو . ثم هى حقيقية فى معانيها ، خالية من المبالغة التى تضر بالمعنى ، وخالية من الخيال الذى يبعد عن الحقيقة . وقد وصل الاعجاب بالقدماء الى أقصى ما يمكن . حتى لقد كان يخيل إلى كبار الأدباء ، أنه ليس هناك موضوع يصح أن يطرقه الكتاب والمفكرون إلا ما كان جزءاً من التاريخ القديم ، أو تقليداً لشاعر أو كاتب يونانى أو رومانى .

ولكن تشعب من هؤلاء الأدباء ـ الذين ربت عقولهم هذه الآداب ، وهذبت من ذوقهم ـ فرقتان : فرقة مزجت الفلسفة بفنون الكتابة ، وحرّمت التقليد ، وقالت إن كل إنسان له أن يعتمد على استعداده الخاص ، وأن يكون دليله فى كل ما يكتب ويفكر العلم والفلسفة ، وأن كل طريق يخالف ذلك يكون متهما فى صحته

ومطعونا فى أصله . وتظاهرت هذه الفرقة بالعداء لأنصار القديم .
وفرقة أخلصت فى حبها للقدماء، وفى اقتفاء آثارهم .وهم الأدباء الخاص
الذين لم ينظروا للبلاغة إلا من حيث إنها فن من فنون الجمال،ورأوا
حاجاتهم شديدة الي تقليد بلاغة القدماء للوصول الى غرضهم ،
لأنها أمتن وأمتع ماتكون بلاغة وصناعة . ولذلك كانوا يدعون الى
التمسك بمذهبهم ، والاعجاب بالقدماء . وكان من أنصارهم كبار
الكتاب والشعراء فى القرن السابع عشر . وقد انتشر المذهبان
وتنازعا البقاء نحو أكثر من نصف قرن ، أى منذ ظهور كتب
ديكارت الفيلسوف (سنة ١٦٣٧) التى انتشرت منها فكرته القائلة
«بان الفكر الأنسانى سائر دائما الى الرقى» الى أواخر القرن السابع
عشر ، حين ألقى شارل بيرو «Charles Perrault» قصيدته الشهيرة فى
المجمع الأدبى (سنة ١٦٨٧) وافتتحها بمساواة المحدثين للقدماء ،
بل بفوقانهم عليهم . ووازن بين زمن لويز الرابع عشر والازمان
القديمة . فأخذ المحدثون أنصار ديكارت يظهرون وينشرون مذهبهم،
وانتشر النزاع بين القدماء والمحدثين

أثار عجاج هذا الخصام شارل بيرو ، وهو أحد كبار كتّاب
وشعراء وأدباء القرن السابع عشر . وقد كان من المقدمين فى حظيرة
الملك لويز الرابع عشر ، ومن المشتغلين بالفنون ، المعروفين بالذكاء
وحب الجديد فى هذا العصر . ونشر كتابه المعروف« بالموازنة بين

القدماء والمحدثين »(١) وهو عبارة عن حديث بين قسيس عالم ذكى ، يدافع عن المحدثين ويمثل المؤلف نفسه ، وبين رئيس كبير وصفه الكاتب بالغباوة والتعصب ، يقدس القدماء ويعجب بهم . وقد بث المؤلف أثناء هذه المحادثة ما أراد أن يثبت ويبرهن عليه ، من مذهبه وآرائه فى تفضيل الحديث على القديم . وكان مدار الحديث دائراً على هذه الفكرة الأساسية : وهى « أنّ القانون العام للعقول البشرية ، والأفكار الانسانية ، هو التقدم والارتقاء فى العلوم والفنون ، وأن المحدثين وصلوا الى مالم يصل اليه القدماء من الاختراع ، والابتكار فى الماديات ؛ لأنهم اطلعوا على اكثر ماعرف واطلع عليه القدماء . فكان لهم من التجربة مالم يكن لهؤلاء . والمعرفة والعلوم ليست الا نتيجة التجربة والاطلاع . فالمحدثون إذاً أرقى وأعلم من القدماء ، لأنهم وقفوا على معلوماتهم ثم على ماحدث بعدهم من العلوم والافكار . فلماذا إذاً لا يسبقونهم أيضاً فى فنون الأدب والبلاغة ؟ بل لا بد أن يسبقوهم فى هذا ، كما فاقوهم فى المخترعات المادية والوسائل الأخرى للمدنية الحديثة » . قال : « وقد كان القدماء أطفالا في العلوم والفنون ، بالنسبة لما ظهر من نتائج العقول والقرائح بعدهم . أما المحدثون فانهم يمثلون نضج الفكر ، وغاية ما وصل اليه الأنسان من الذكاء . والأدب يبرهن على ذلك ،

---

(1) Paralleles des anciens et des modernes. «١٦٩٧-١٦٨٨»

وعلى أن كل عظيم من القدماء له مثيل من المحدثين .

وقد التف بشارل بيروفونتنل«Fontenelle» أحد كبار الأدباء وألف كتابا فى ذلك[1] أيد فيه رأى بيرو قال فيه : « إن طبيعة الأنسان واحدة فى كل زمان ومكان ، قابلة للرقى والفلاح . فلا بد أن يكون لدينا الآن من العقول الناضجة ، والعبقرية ما كان لأهل الأزمان الماضية . وان الاجيال السالفة تترك للاجيال الآتية علومها واختراعاتها . فعقولنا الآن تعرف وتنقح كل الافكار الماضية ونتائج القرائح السابقة . ذلك إلى ما نصل اليه نحن باستعدادنا الفطرى ومباحثنا الشخصية.قال : « والحقيقة أن بعض الأقاليم يساعد على الذكاء ويربى الادراك . وان هناك عصوراً تدعو الى التقهقر ، وحوادث تقف حركات الافكار والعقول ، وان هذه الحوادث قد تمنع ظهور كثير من مواهب أصحاب العقول والافكار الراقية » وقال :« من الممكن أن لا يصل أحد الى ما وصل اليه الشعراء الأقدمون . ولكن ليس من المستحيل أن يفوقهم سواهم . بل لا بد أن يكون ذلك »[2]

نرى من خلال هذا النزاع الذى احتدم بين القدماء والمحدثين، أنه مبنى على فكرة فلسفية ، وان الفلسفة أوضح وأبين فيه من

(1) Digression sur les anciens et les modernes

(2) Voir Lanson. his. litt. Française, Page 598.

الأدب إذ أن الفكرة الأساسية هى مسألة التقدم والارتقاء التى هي أصل فلسفة ديكارت ، المتسربة الى الأدب ، المبنية على الاهتمام بالأفكار قبل الاهتمام بالصناعة اللفظية . فانه جعل للفكر المنزلة الأولى ، وقال إن الاتقان والابداع هما فى متانة الموضوع ، وفى الأحوال العامة التى تولد فى نفس القراء نوعا من السرور والارتياح مما يقرأون . وقد زج هذا المذهب بالبلاغة فى مضايق الفلسفة ، وجعله مبنيا على البحث عن الحقائق، بدل البحث عن مظاهر الجمال فى القول . وعلى ذلك لا يكون هناك فرق بين البلاغة والفلسفة ، ولا بين الفيلسوف والكاتب والشاعر . لأن كلا منهما على رأى ديكارت يقرر الحقائق ، غير أن الفيلسوف قد يكون أسلوبه أجف من أسلوب الأديب . وكان ينبغى أن تكون هذه البلاغة المبنية على مثل هذا المذهب الفلسفى الصرف، بعيدة عن كل معنى من معانى الجمال مما هو خاص بالفنون ، وسبب تفوقها . وكان هذا يكون عند أنصار الجديد الذين لم يفهموا البلاغة، ولم ينظروا اليها إلا من جهة أنها تعبر وتبحث عن الحقائق . ولكن الذوق الأدبى فى فرنسا كانت هذبته الآداب القديمة بما فيها من الجمال. ولذلك بقيت البلاغة فنًا من الفنون الجميلة. ولم يتغلب العلم والفلسفة على محو ميزة البلاغة وهي الجمال فى القول وفى حسن التعبير . وامتزجت الحقائق العلمية بالحقائق الفنية ، وأصبح البحث عن الحقائق سالكا طرق الجمال .

ولم يغير مذهب ديكارت الفلسفى من أثر الجمال وأثر الصناعة الأدبية. وأصبحت « وظيفة » البلاغة القديمة التوفيق بين الجمال وصناعة الكلام، وبين الآراء الصحيحة والحقائق الممتعة.

وقد انضم الى أنصار الجديد الأدباء والظرفاء الذين كانت تدور عليهم رحى المحاورات فى المجتمعات، وساعدهم فى ذلك النساء الأديبات، اللائى كن يعجبن من المحدثين بذوقهم الأدبى، الموافق لأذواقهن، لأن طريقة أنصار القديم كانت ثقيلة على نفوسهن ككل شىء متين جدّى، والنساء يعجبهن الخفة وعدم التعمق فى الافكار، ولذلك كن من أنصار بيرو وفونتنل. وكان الناس فى ذلك العصر فى حاجة لأن تكون بلاغتهم أقرب إلى الاجتماع الذى يعيشون فيه، منها الى الاتصال بتاريخ القدماء. فان تقليد القدماء كان قد وصل الى أقصى ما يمكن، والشىء اذا بلغ النهاية انقلب الى ضده. فكان لموافقة الظرفاء وأهل الخلاعة، والنساء الأديبات، المحدثين أثر عظيم فى الحركة الأدبية الجديدة. لأن ذلك كان من الأسباب التى منعت البلاغة من أن تسير فى طريق فلسفى صرف، بل سلكت مسالكا فنيا، وتعانق الأدب والفلسفة، وتآخت الصناعة الأدبية وفنون الكلام الجميلة التى ورثها الفرنسيون من البلاغة القديمة، مع الافكار الفلسفية المتينة ولبثت البلاغة ثوبا جديدا، وصارت ترمى الي تمثيل الاجتماع.

هذه نتيجة الخصام الذى كان بين القدماء والمحدثين فى فرنسا. وهذا هو أثره فى البلاغة الفرنسة . وكان من جرّاء هذا النزاع أنه استل من القرن السابع عشر آداب القرن الثامن عشر، التى أجدر بها أن تسمى فلسفة لا آدابا، وانقلبت الافكار انقلابا عظيما ،وظهر العلماء أصحاب الموسوعات (Encyclopédistes) الذين كانت فكرتهم الأساسية هى التقدم والارتقاء

هذه الحركة نقلت النقد الى البحث والتنقيب فى القديم والحديث. وكاد يكون القرن الثامن عشر خاليا من أثر واضح للنقد الأدبى. لأن الأدب نفسه كان فى عصر انتقال ، فلم يكن النقد قد تمكن بعد من بناء أساس يرتكز عليه . على أنه قد ظهرت عدة كتب ومباحث لكثير من النقاد والأدباء ، ولكنها لم تؤسس مذهبا ، ولم تبن رأيا متينا ، بل كانت أشبه بآراء فردية، وإرشادات للأدباء والكتّاب . وعند ما أشرقت شمس القرن التاسع عشر ظهرت فى عالم الأدب والاجتماع سيدة أديبة عالمة، جالت الأقطار والأرضين، وصرفت زمنا طويلا فى ألمانيا ،ثم رجعت إلى بلادها فى نحو سنة ١٨٠٣، هذه هى مدام دى ستال (Madame de Staël).وقد ظهر كتابها « البلاغة » أو الآداب (La littérature) وكتابها « ألمانيا » (L'Allemgne) فى سنة ١٨١٠ فكان من الوسائل التى نشرت فى فرنسا الافكار الاجنبية ،واظهرت للعالم الفرنسى مالم يكن يعرفه

خارج «منطقة» عقله ومباحثه القومية .

وقد رأينا أن منهج البلاغة فى فرنسا كان تابعاللبلاغةاليونانية والرومانيةفقط ، أما الآن فقد ظهرت الموازنة بين بلاغات الأمم الأخرى والبلاغة الفرنسية، واتجهت الافكار الى أن فى الجديد ما يصح أن يعجب به ، وأخذ النقد يسير فى طريق آخر ، ويدعو الى التأمل فى بلاغات الامم الأخرى، فخطى خطوة جديدة، وهى : أن الأدب صورة الاجتماع (La littérature est l'expression de la société.) وأن الكتابة الادبية زيادة عما فيها من فنون الكلام وضروب الاعجاب به بها شيء آخر غير ذلك : وهو قيمتها التاريخية . وأنه لابد أن يلاحظ الناس أن هناك صلة متينة بين بلاغات الأمم ومدنياتهم المختلفة ، لانها دليل عليها وعلى مقدار ما أنتجته العقول والقرائح .

ثم عمل النقاد على ربط الكتابات الأدبية بالوسائل والأسباب التى أنتجتها ، خلافا لما كان معروفا عندهم من فهم البلاغات بقطع النظر عن الأسباب والحوادث والأزمان . وجعلوا النقد جزأ من التاريخ العام ، فأخذ النقد شكلا آخر بدخول القرن التاسع عشر

ثم جاء سنت بوف (Sainte Beufe ١٨٠٤ ــ ١٨٩٦) أكبر النقاد واستاذهم جميعا ، ودفع بالنقد الادبى فى طريق جديد . فانه لم يكتف بفهم الأدب من البيئة أو من العوامل الاخرى ، بل أراد أن تكون صلة الادب بين الكتاب أنفسهم ، وبين أمزجتهم

وخواصهم النفسية والعقلية . فكان مذهب سنت بوف من المذاهب التي ساعدت التاريخ العام على كشف حقائق النفوس والافراد، وصار النقد عبارة عن (معمل تحالل) فيه النفوس وخواصها، وأصبح إحدى وسائل علم النفس . وعلم سنت بوف الباحثين والقراء كيف يقرؤون، وكيف يبحثون، واتسعت على الباحثين دائرة معرفة الرجال ووسائل ذلك، ووصل سنت بوف الي ترتيب العقول فصائل فصائل ، لأن النقد عنده عبارة عن تاريخ طبعي للعقول والنفوس ، يميز منها القوى من الضعيف ، والافكار العلمية من العقول الخيالية .

ومذهب سنت بوف فى النقد من أعدل المذاهب وأقربها الى الطريقة الأدبية . وقد ترك في كتاباته النفسيه (Psycologiques) المعروفة « بحديث الاثنين » مجموعة من التاريخ الطبعي للنفوس والافكار لا توجد عند أمة أخرى ، ولا فى أدب غير الأدب الفرنسى . وهو أول من جعل النقد الأدبى وسيله من وسائل علم النفس .[1]

---

(١) قال: « النقد هو أن يعرف الانسان كيف يقرأ، وأن يعلم غيره كيف يقرأ ويفهم » وقال : « ما اريده من النقد هو ايجاد نوع من الجاذبية والاقبال يدعو القراء الى كشف الحقائق » وقال : « لم يبق لي الا نوع من السرور : وهو جمع العقول « وتحليلها تحليل » النباتى للأعشاب لانى أردت أن أؤسس علم التاريخ الطبعى للعقول ». وقال أيضا : « قد تكون الاحكام المبنية على الاذواق صحيحة ، ولكن النقد لم يصبح الآن

وجملة القول ان سنت بوف كان يهتم «بشخصيات» الكتاب والشعراء اكثر من غيرهم. فلم يكن من غرضه أن يعرف الاجتماع وآثاره من جولات الكتاب وميادين الفصاحة، بل كان يبحث عن الامزجة الخاصة وصور النفوس من خطوات الأقلام في الصفحات والطروس. وكانت جميع أحكامه على المؤلفات احكاما على المؤلفين أنفسهم. وكان يقفو أثر المؤلف ويرافقه فى منزله وحياته الخاصة، ويشرف عليه وهو عند أصدقائه وفى مجتمعاته، ويتجسس عليه ليقف على أسراره النفسية وعواطفه وميوله، ويعرف منه الخبيث والطيب، وعلو النفس وانحطاطها، وعقله وفكره واهواءه . . .

كل هذا ليعرف الكاتب وآراءه ومؤلفاته، وبذلك أيضا يتوصل الى صلة ذلك باسباب عامة تتصل بالمدنية العامة

عبارة عن أحكام مبنية على قواعد البلاغة لاغير، لأن تاريخ الأدب تغير، وأصبح كالتاريخ الطبعى : عبارة عن عمل مجموعات من الافكار والعقول، وملاحظة ما بها من الخواص النفسية، ثم الحكم عليها بناء عن تجربة تامة صحيحة » وقال ايضا : « ان الأنسان في حاجة دائمة لتجديد ملاحظاته ونظراته في الرجال، ووصفهم وصفا تاما ليعرفهم حق المعرفة، والا عرض نفسه للخطأ، وحمل غيره على الوقوع فى خطئه. وليس من حق انسان أن يدعى معرفة الرجال فيقول انى أعرف كل رجل. بل كل ما يمكن أن يقوله هو : انى أبحث عن معرفة الرجال .

مذهب « تين » في النقد

نجد فى الرجال الابيض والاسود ، والأصفر والاحمر ، ونجد فيهم الذكى والغبى ، ونجد النشيط والخامل . ونجد اختلافات كثيرة فى الطبائع والعادات ، وطرق الفهم ، والتصور والادراك والعقائد ، ونظام العيش فى الحياة والاجتماع ، وغير ذلك . ويقول العلماء والباحثون إن لذلك أسبابا ثلاثة : الجنس ، والبيئة ، والزمن . وقد نوه بشىء من هذا ابن خلدون فى « مقدمته » وسبب اختلاف الأخلاق والألوان الى طبيعة الاقليم . ونسب إلى السودان الخفة والطيش والميل الى الطرب ، ووصفهم بالحمق، وغير ذلك مما سببه طبيعة الأقاليم الحارة . وفى كلام ابن خلدون عن العرب وأخلاقهم العمرانية والاجتماعية ، ما يدل على أنه يقصد بذلك خواص الجنس وأثره فى الأمم ، واختلاف الأمم بعضها عن بعض، بسبب اختلاف الأجناس والبيئات .

هذا أساس مذهب تين « Taine » العالم النقاد الفرنسى (١)

---

(١) هو عالم فيلسوف واديب نقاد فرنساوي من اكبر علماء القرن التاسع عشر في فرنسا ولد سنة ١٨٢٨ ومات سنة ١٨٩٣ وهو ثالث ثلاثة من اصحاب المذهب الايجابى (Positivism) القائلين انه لا توجد معلومات صحيحة يصح الجزم بها الا اذا قام عليها برهان علمى . وان كل شيء في الوجود يرجع

يقول تين : « الرجل ثمرة من ثمرات البيئة التى ولد وتربى فيها، كالشجرة تنمى فى الارض التى نبت فيها أصلها . وانه يمكن أن ترجع جميع الأسباب التى تكوّن الرجل الى ثلاثة أصلية : الجنس والبيئة الطبعية والاجتماعية ثم الزمن الذى تكوّنت فيه حياته العقلية. قال : «ولا يمكن معرفة الشخص إلا إذا وقف الانسان على هذه الأشياء، لأنها الوسائل الثلاث اللازمة لمعرفته » . وكل طرق تين فى البحث بنيت على هذه الأصول . وطريقته هذه من أهم الطرق وأنفعها، لأنها تحمل الناقد على دراسة ووصف الأمة التى فيها نشأ الكاتب ، وإلى البلد الذى عاش فيه ، والمدنية التى تأثر بها

وأصل مذهب تين بناء الأحوال النفسية، من فكر وارادة، وقوة وضعف فى الرأى ، على أسباب جسمية . أى على ما يسمونه الآن « علم وظائف الأعضاء » . لأنه يرى ان جميع الافكار ، والاحساسات ، متصلة اتصالا تاماً بحركة الأعصاب . وعنده أن

الى سبب علمى معقول . وانكروا الغيبيات (ماوراء المادة) والاول والثانى من هؤلاء الثلاث او غست كنت (Auguste Comte) وارنست رنان. (E. Renan) وقد انتشر مذهبهم فى فرنسا وغيرها انتشارا عظيما ، واثر فى العلم والادب والاجتماع والفلسفة الى آخر القرن التاسع عشر ، ولايزال له تلاميذ واتباع. وسنشرح مذهب تين الفلسفي شرحا موجزا لنتوصل به الى الكلام على أثر فلسفته في الادب ومذهبه فى النقد

الوسائل الى معرفه الحقائق،هى الحواس والالهامات ، وما عداذلك كذب وافتراء،مما لا يصح أن يهتم به العلماء.فكانت طريقته علمية صرفة، فأراد أن يدخل الأدب والبلاغة فى هذه الدائرة العلمية ، وأن يجعلها من العلوم الاجتماعية . وإذكان يبنى مذهبه على التجارب العلمية ، أراد أن يجعل الأدب والبلاغة إحدى هذه التجارب ، ليتوصل بها الى الحكم على الأفراد والمجتمع ـ كما أراد قبله « سنت بوف » أن يجعل دراسة البلاغة كتاريخ طبعى للأفكار والعقول ـ ولأن هذه الحوادث والأعمال التى تمر فى المجتمع وتملأ البلاغات ، هى التى يستمد منها الكتاب والشعراء معلوماتهم وأفكارهم . قال تين: « ... يجب أن يكون أساس التاريخ «التحليل» العلمي للنفوس، وان ما يفعله المؤرخ لأظهار الحوادث الماضية وإيضاحها يفعله الكاتب والقصاص لأيضاح الحوادث الحاضرة . . . إذ ليس الضرر فى الجرى وراء الأحلام فقط ، أو فى ترك النفس تسبح فى الخيالات ، ولكنه أيضاً فيما ليس محققا ، ولو كان محتمل الوقوع . لأن المخ خلق لحفظ الحقائق،كما ن البصر خلق لادراك المبصرات إدراكا واضحاً . ومتى اهتمت العقول بغير الحقائق ، دبت فيها الأمراض دبيبا،كالعين تضطرب عند اضطراب الأشياء التي تراها. فالحقائق هى سلامة العقول »

وبناء على هذا المذهب لم يعتقد تين بغيرأثر الحواس،وعنده أن

كل موجود عبارة عن جزء من سلسلة حركات وإحساسات.

هذه الطريقة العلمية البحتة، المبنية على المشاهدات والتجارب، هى التى بنى عليها تين مذهبه فى نقد الأدب والبلاغة. لأن كل نقد عنده عبارة عن ملاحظات نفسية (بسكلوجية) علمية. إذ البلاغة أثر الاجتماع، ونتيجة الأسباب الثلاثة التى ذكرناها. أى أن الأدب والبلاغة على رأى تين، نتيجة لازمة لتلك الأسباب الثلاثة التى هى الجنس والبيئة والزمن. فكان من غرض تين أن يؤسس مذهبه فى النقد الأدبى على قواعد ثابتة، ويجعله علما من العلوم وأراد أن يبنيه على الأسباب الطبيعية والاجتماعية الثابتة، ويحكم على ذلك بناء على مافى الاجتماع. إذ لا يمكن فى نظره معرفة الانسان إلا بمعرفة هذه الأسباب الثلاثة. ولم يكن غرض تين أن يقرأ الكتب لنفسها، بل كانت دراسة الكتب لديه وسيلة لمعرفة أحوال الأمم، فهى بمثابة مقياس «لجس نبض» الأمم والشعوب (١).

لاشك أن الانسان ثمرة البيئة والزمن والجنس. ولكنّ هذه أسباب عامة، يندمج فيها كثير من الأسباب الأخرى، وليست وحدها تؤثر فى نفس الشخص وتربيته. هنالك حوادث خاصة،

---

(١) وهذا خلاف مذهب سنت بوف الذى كان من غرضه أن يعرف أمزجة الأشخاص وخواصهم الذاتية من كتاباتهم

وأحوال نفسية، واستعدادات فطرية ، وأمراض عقلية وعصبية . وهناك قوة وضعف فى الجسم والعقل، وفى التصور والخيال. وهناك أحوال كثيرة لا تعرف إلا بدراسة الشخص نفسه منفرداً ، أو بعيداً عن كل المؤثرات العامة الأخرى . كل ذلك يجب اعتباره والرجوع اليه فى « تحليل » نفوس الأشخاص وآثارهم العقلية والكتابية . وإنما مثل من يحكم على الشخص بمجموع ما يحيط به وباندماجه مع غيره، كمثل الطبيب، يمتحن الجسم كله ليتوصل بذلك الى الحكم على عضو خاص ؛بدون نظر الى العوارض الخاصة بذلك العضو . نجد فى الأمة الواحدة ،وفى البلد الواحد ، وفى الأسرة الواحدة وفى البيت الواحد ،عقولا مختلفة وأفكاراً مختلفة ، وأميالا وأهواء مختلفة ، فكيف نفسر ذلك على طريقة تين ؟ الاختلافات الظاهرة فى الخلق بين أخوين من طول وقصر ، وبياض وسمرة ، ونحافة وبدانة ، واعتدال واعوجاج، توجدبنفسها فى الأخلاق من حمق ورزانة ، وحلم وطيش . وتوجد فى أثر العقول والافكار، من ذكاء وغباوة ، وقوة فى الادراك ، وضعف فى التصور . ومن هنا كانت الاختلافات العظيمة بين الأفراد فى الحكم والادراك والمبادئ والعقائد وغيرها . الحق واحد لا يتغير ، ولكنّ الخلاف فى طرق الادراك ، وفى النفوس واستعدادها لقبوله . فلا بد من مراعاة الأسباب الخاصة فى معرفة الشخص،أكثر من الاسباب العامة فى

تكوين نفسه وإدراك حقيقتها .

من أجل ذلك يمكن ان تعتبر مباحث تين كمقدمات عامة لمعرفة الأشخاص، كما لاحظ ذلك أحد النقاد، وقال: إن هذه الطريقة واضحة فى تفسير الأحوال العامة ، كالحكم على شعب أو أمة بأجمعها، كما فعل تين في كتابه «تاريخ بلاغة الانكليز» إذ يصح أن يوجد فى هذا الكتاب أدلة صحيحة واضحة فى الحكم على الجنس السكسونى ومميزاته. ولكننا إذا رجعنا اليه وهو يبحث أو يدرس أفراداً خاصة ،وجدنا أن الأوصاف التى استنتجها يصح أن تنطبق على غيرها من جنس آخر وبيئة أخرى

هذه الطريقة فى النقد هي نتيجة فلسفة تين الأيجابية، ونتيجة أفكاره المذهبية . المبنية على مذهب علمى ثابت ، وقواعد ثابتة . وهي نتيجة انتشار مذهب أوغست كونت وأتباعه . فمذهب تين الأدبى هو أثر مذهبه العلمى الفلسفى، مبنى على صلة الادب بالفلسفة والعلوم ، وعلى تسرب المبادئ العلمية الى الأدب والبلاغة ، وأن البلاغة أثر من آثار العلوم، ليست عبارة عن خيالات وتشبيهات فقط، بل هى مجموع أفكار الانسان ونتائج العقول والقرائح

ولو أردنا أن نشرح مذهب تين بتفصيل أوسع لطال بنا البحث ، وربما عاد علينا ذلك بالملل، لأن الرجل غير معروف عندنا، ولأننا لم نتعود اندماج الأدب فى الفلسفة ،ولأن مذهبه مذهب علمى جاف لا يسوغ لنا قبوله

البيئة وأثرها
فى العقول

يستمد الأنسان تصوراته ، وتتربى إدراكاته على حسب مايراه ويحيط به من المشاهدات والمعقولات. وعلى قدر بلوغ ذلك من نفسه، واستيلائه على حواسه ، تكون درجة الادراك لديه . فاذا كانت المشاهدات كثيرة مختلفة ، كانت قوة الموازنة وحب الاستطلاع والرغبة فى البحث أعظم وأدعى الى نمو العقل والادراك ، وكبرت فى نفسه ملكة التمييز بين الأشياء ، وصار ذلك شبه خلق له، فيصبح وقد تربى على نوع خاص من الذكاء والملاحظة ، وتشكلت نفسه وإدراكاته ومعلوماته بهذا الشكل الخاص، الذى ينبىء عن حياته العامة التى كانت له فى هذه البيئة الخاصة . وكانت تصوراته وتشبيهاته مأخوذة عن ذلك ، وأفكاره ومعقولاته صورة من الاجتماع الذى عاش فيه، وأثراً من آثار تلك البيئة . وباختلاف البيئة يكون اختلاف الناس فى عقولهم وإدراكاتهم وتربيتهم : فليس من يعيش بين العلماء كمن يعيش بين الجهلاء . ولا من نشأ فى بيت كريم كمن نشأ بين السوقة والسفلة .

لذلك كان من عمل الناقد ، أن ينظر الى هذه الأسباب ليتمكن من الحكم على آراء الكتاب والمفكرين حكماً صحيحاً ، وليعرف

أسباب المؤثرات الفعالة . فالذى عرّف البلاغة «بأنها ما بلغ بك الى الجنة وعدل بك عن النار» ،كان متأثراً بالبيئة الاجتماعية الدينية التى عاش فيها . فلا يصح أن يؤخذ هذا التعريف كما هو ، وإلا ما هى الصلة بين البلاغة وبين الجنة والنار ؟ والذى قال :«إن دراسة الأدب بأجمعه من تاريخ وفنون،ومن شعر ونثر،إنما هى وسيلة لفهم كتاب الله تعالى» لا يصح أن يعد من الأدباء ؛ لأن أديباً من الأدباء الذين يفهمون الأدب، ويقولون إنه صورة النفوس والعقول ، وحالة من أحوال الاجتماع ، لا يقول ذلك . وإنما هذه نتيجة التربية العقلية عند فقهاء المسلمين ، الذين اشتغلوا بالأدب وجمعه وعنوا به من أجل ذلك ، ونشروا هذا الرأى وأشاعوا هذه الفكرة ، فأخذها الناس عنهم كما هى بدون بحث ولا نقد . وكان يمكن الرجوع إلى الأدب وبلاغة العرب لفهم ما فى كتاب الله تعالى ،بدون أن يكون ذلك الغرض الفذ من دراستها.ولكن ادباءنا وأكثرهم من الفقهاء صرفوا همتهم الى الوجهة الدينية فقط.هذا أثر للبيئة الاجتماعية وأثر اتجاه العقول والافكار اتجاهاً خاصاً . وهذا يفسر معنى صلة هذه الاسباب بالأدب والنقد .

الانسان كما قلنا ثمرة البيئة الطبعية والاجتماعية ، والأدب والبلاغة من شعر ونثر ومن كتابات اجتماعية وفلسفيه وغيرها ـ من أثر العقول والقرائح ـ ثمرة من ثمار الانسانية. ونتيجة تربية العقول والنفوس.فاذا كانت الأمة فى مبدأ تربيتها العقلية وأول نشأتها كالطفل،لا يعرف إلا ما

يقع عليه نظره، ولا يدرك الا مايحيط به، أصبحت معلوماتها منحصرة فى ذلك ، وخيالاتها مقصورة على ماترى وتسمع حولها. فان لم تكن محبة للبحث والتنقيب، ولا راغبة فى الاستطلاع ، بقيت فى هـذا النوع من التربية الأولية . وبعض الأمم يموت ويعيش وهو فى شباب الحياة وطفولة التربية . لأن البيئة الاجتماعية لم تدفعه الى حب الاستطلاع ، ولم تولد فيه البحث فى معرفة الجمال وفهمه .

والعرب فى عيشتهم وحياتهم البدوية الصرفة ، لم يخرجوا عن الدائرة التى وضعتهم فيها طبيعة بلادهم. ولم يروا غير هذه الصحراء الواسعة وما توحيه الى النفوس من العظمة والهيبة ، والغموض الذى تضل فيه الظنون، ثم هذا البسط «اللانهائى» الذى يحمل على الظن بأن الحياة لا تتغير ؛ وكأن الانسان يخلق ويموت وهو على حال واحـدة من العيش، وأن هذه الحياة البدوية الساذجة هى كل شئ، وأن الشجاعة والكرم والمروءة هى كل فضيلة ، وكأنه ليس وراء ذلك من فخر ، وكأن العصبية والاغارة على الأعداء والانتصار عليهم هى كل مايفهم من معنى الشجاعة ، وأن العربى فى حريته واستقلاله أفضل إنسان واكرم نفس وأرقى مخلوق . كذلك تكوّنت خيالات العربى على ما يرى وما يحيط به من حيوان ونبات، ولم يكن لديه من الفرصة ما يمكنه من معرفة أحوال الأمم الأخرى ، فنشأ قانعاً بما لديه، راضياً بحالته . لأنه ظنها أفضل وأكمل من غـيرها ؛ فلم يرغب فى تغيير

حالته الاجتماعية ، ولم يأخذ عن غيره ،لأن ذلك لم يكن متيسراً له في حالته الأولى، ولأن الحاجة لم تحمله على ذلك،لاقتناعه بما لديه من كل شيء حتى في العلوم والمعارف ، ولأنه كان يرى سعادته في هذه الحال . والانسان إن لم تدفعه الحاجة لا يميل الى العمل ، ولا يحب التعب .كل ذلك أثر البيئة الطبعية والاجتماعية عند العرب . وهي بنفسها التي نراها في بلاغاتهم وأشعارهم . فقد امتلأت خيالاتهم بما كان يحيط بهم ، ولم تتعد أفكارهم البيئة التي كانوا يعيشون فيها . فكان اذا وصف أو شبه أحدهم شيئاً أخذ خياله وفكره مما يحيط به ، وذكره على سذاجته لأنه كان يميل في الافتنان والصناعة الى الهاماته ، وما توحي اليه فطرته ،فكانت السذاجة تظهر في كل شيء من كلام وشعر وخيال . ومع أن هذه السذاجة البدوية هي عيب الشعر العربي لأن الحقائق «العريانة» كما يقولون ليست مقبولة لدى كل نفس ، ولا يتذوقها كل إنسان خصوصاً في الشعر والبلاغة ، إذ لا بد من الافتنان في إظهار المعاني المقصودة، ولا بد أن يعترى المتفنن من الحيرة والشك في الوصول الى أغراضه ما يحمله على البحث والتنقيب حتى يصل الى ما يقرب من الاتقان والكمال والابداع ، مع أن هذا هو عيب الشعر العربي البدوي، فهو أيضاً كل ما فيه من الجمال . لأن السذاجة الفطريه ، أوالكلام المطبوع الذي تظهر فيه طبيعة الانسان كما هي ،له نوع خاص من القبول

والاستمراء . وقد تدعو هذه الحال الى الاعجاب

هذه السذاجة التي اكتسبها البدوى من البيئة التي يعيش فيها هي روح الشعر العربي التي اكسبته هذه العذوبة وهذا الجمال اللذين لا يوجدان دائماً في الشعر الحضرى . لأن اطلاق العربي لنفسه العنان يقول كما توحى اليه فطرته ، ويملي عليه ضميره من السذاجة المقبولة المحبوبة السائغة على النفوس ، هو السر في حياة هذه البلاغة ومظهر جمالها (١)

---

(١) مما يصح ان يكون دليلا على أثر البيئة انه قدم أحد شعراء البادية على أمير من أمراء الحواضر فمدح الامير بقوله :

أنت كالدلو لاعدمناك دلواً — من كثير العطا قليل الذنوب

أنت كالكلب فى الحفاظ على الود — وكالتيس في قراع الحروب

فهم بعض أعوان الامير بقتله ، فقال الأمير خل عنه فذلك ما وصل اليه علمه ومشهوده ، ولقد توسمت فيه الذكاء فليقم بيننا زمناً وقد لا نعدم منه شاعراً مجيداً . فما أقام بضع سنين في سعة عيش وبسطة حال حتى قال الشعر الرقيق الآخذ بمجامع القلوب وهو فى زعم بعضهم صاحب الأبيات التالية : —

يا من حوى ورد الرياض بخده — وحكى قضيب الخيزران بقده

دع عنك ذا السيف الذى جردته — عيناك أمضى من مضارب حده

كل السيوف قواطع ان جردت — وحسام لحظك قاطع فى غمده

ان رمت تقتلني فأنت مخير — من ذا يعارض سيداً فى عبده

فانظر هـذه التشبيهات وأثر البيئة فيها وما رسمته فى نفس الشعراء، مثل ما قال بعضهم وقد حلق رأسه :

فأصبح رأسى كالصحيرة أشرفت　　عليها عقاب ثم طار عقابها

وقالوا إن هذا البيت من المعانى المحدثة المقبولة لدى الأفكار والعقول. فالحال السياسية والحال الاجتماعية ، والحال الفكرية . لها أثر عظيم فى البلاغات والأدب ، لأنها سائرة وراء الاجتماع « حذو النعل بالنعل » كما يقول المثل العربى . وقد ظهر بعض هذه الآثار فى الشعر العربى ، لأن الشعر هو كل الأدب العربى ، أو هو مجموع الصورة العامة لبلاغة العرب ولحركات أفكارهم . والبيئة الاجتماعية أقل أثرا وظهورا من البيئة الطبيعية فيه ، بدليل أن الاجتماع تغير تغيرا عظيما ، وتناوبته الممالك والدول ، والشعر العربى لم يتغير فى جملته ولم تعتوره أطوار الاجتماع . بل كان الشاعر الحديث يسطو على المعنى القديم فيصقله فى قالب جديد من الالفاظ ، ويكسوه ثوبا

هـذا أثر البيئة فى النفس والخيال ؛ والشعر العربى الجاهلى كله معطر بأثر الصحراء وما بها. وهل أدل على ذلك من قول امرئ القيس : —

تصد وتبدى عن أسيل وتتقى　　بناظرة من وحش وجرة مطفل

وجيد كجيد الرئم ليس بفاحش　　اذا هى نصته ولا بمعطل

وكشح لطيف كالجديل مخصر　　وساق كأنبوب السقى المذلل

وتعطو برخص غير شثن كأنه　　أساريع ظبى أو مساويك اسحل

كبكر المقاناة البياض بصفرة　　غذاها نمير الماء غير المحلل

آخر لينسب إليه . ونحن لانرى هذا أثرا للاجتماع، وانما هو ضرب من رقى الخيال ، لأنه لايدل على حالة الاجتماع السياسية ، ولا على أى نوع من حياة الأمة .وكان من الممكن أن نرى تقلبات الدول والحوادث الكثيرة التى ملأت تاريخ المسلمين ظاهرة فى بلاغاتهم. ولكننا لم نرفى بلاغات العرب أصدق وأدل على الاجتماع من الشعر الجاهلى؛ لأن الشعر اذ ذاك كان بمثابة الحديث والمسامرات اليومية والكلام الاعتيادى . وفى مدة الأمويين كان يدل على شىء من الحالة الاجتماعية دلالة إجمالية. وكان أثر البيئة الاجتماعية ظاهراً بعض الشىء فى المدح والذم بين الشعراء ،وفى قصائدهم الى خلفاء بنى أمية. ولم يكن دالا تمام الدلالة على الحياة،لأن هذه كانت مناقشات شخصية لأهواء شخصية . وكان أكثر ذلك ناشئا من ميل الشعراء الى التكسب ؛ ولم يكن فى الشعراء،أولم يكد يوجد بينهم من كان ذا أغراض اجتماعية ترمى إلى إصلاح الاجتماع ، أو إلى تربية الافكار وتهذيبها . وكل ما كان من الصدق فى نفوس الشعراء كان عبارة عن عواطف نفسيه ؛ يرجع أكثرها إلى شىء من العقائد الدينية، أو إلى تأييد مذهب سياسى وكراهة إحدى البيوتات الحاكمة . كما مدح الفرزدق زين العابدين فى قصيدته المعروفة، عندما تظاهر بعدم معرفته هشام بن عبدالملك،لما رأى من إقبال الناس على علىّ بن الحسين فقال: «من هذا الشاب الذى تبرق أسرة وجه كأنه مرآة صينيه تتراءى

فيها عذارى الحى وجوهها» فقال الفرزدق: «هذا الذى تعرف البطحاء وطأته » الخ القصيدة . ومع ذلك فقد كان الشعر مدة الأمويين أقرب إلى الجد منه إلى التسلية والمجون . وكانت لا تزال الصبغة العربية ظاهرة فيه وفى مجموع أوصافه : من الصراحة وحرية القول ، وعزة النفس وغيرها من الاخلاق العربيه .

أما فى زمن العباسيين فقد ظهر أثر البيئه فى نوع خاص من الشعر . لأن بيئة خاصة أثرت فى الشعر : وهى بيئة المجون واللهو والطرب. وأشهر شعراء هذا العصر كانوا من هؤلاء ، كأبى نواس وبشار وابن الضحاك وغيرهم ممن أكثروا من وصف الغلمان والخمر ومجالس اللهو. وكانت هذه حال البلاغة فى العصر الأول العباسى ، مما لا يكاد يخرج عن التسلية والمجون . وكانت مجالس الخلفاء والامراء غاصة بالغناء والمغنيين ، وكانت الأشعار التى تغنى لا تخرج عن وصف الحب والغرام والخمر ، وكانت المجامع فى ذلك العصر أشبه بالجنان ونعيمها. وشجع الخلفاء والأمراء الشعراء على ذلك ، فانكب هؤلاء على هذا النوع من الشعر الوجدانى ، وانتشر الغناء ، وكانت مجالسه حافلة بالأدباء والشعراء ، (تشبه المجتمعات التمثيلية عندنا اليوم) . ولم يؤثر انتشار الفلسفة فى الشعر إلا فى أواخر الدولة العباسية عند مثل المتنبى وأبى العلاء ، أى عندما اخذت العقول تنضج وترقى ، وترى وتفهم من الأدب غير ما كان يراه ويفهمه الأولون . غير أن هذا العصر

لم يطل، ولم تكد تظهر فيه المواهب العربية وأثر الأسلام فى الرقى، حتى وقفت حركة العلم والأدب ، وهزمت العجمية العربيـة بسيلها الجارف ، فوقفت حركـة العقول والافكار

أما أبو نواس وأمثاله فكانوا شعراء وجدانيين ، وخلعاء متهتكين ، لم يهتموا بحالة الاجتماع ولم يكن عندهم من التربيه والتعليم مايساعدهم على ذلك ، ولم تدفعهم البيئة الى هذا النوع من الشعر (١)

---

(١) ولم يخطر ببال أحدهم أن يدعو الناس الى الشعر الاجتماعى ، ولا الى الشعر التمثيلى ، كما كانت الحال مدة لويس الرابع عشر فى فرنسا، فانه وان كان الغرض من التمثيل اذ ذاك التسلية والانشراح ، فلم يغب عن الشعراء والكتاب أن يجيئوا فى أشعارهم وقصصهم بالعبرة ونقد الاجتماع، وكتبوا الكتابات النقدية الممتعة ، وأتقنوا الصنعة ، ولكن فى غير الالفاظ بل فى بث الأفكار وتأثيرها ، كما فعل موليير فى قصصه الهزلية التى كان ينتقد فيها الاجتماع وما فيه من الرذائل. فقد كانت قصصه مضحكة سائغة خفيفة الروح، ومع ذلك كان بها من الحكم والمواعظ ونقد الاجتماع أكثر مما فيهـا من الهزل والسخرية . ولا تزال قصص موليير من أبدع القصص فى نوعها، ولا يزال لهاشأن كبير في الأدب : ذلك لان كبار الكتاب كانوا من كبار المفكرين. وقد كانت سير بعضهم الشخصية لا تقل عما كان عليه أبو نواس وأمثاله. فان حياة موليير المنزلية معروفة تكاد تفوق فى المجون والهزل ما كان عليه بعض شعراء العباسيين . ولكن موليير كان شاعراً اجتماعياً وكاتباً خلقياً برع فى نوع من الهزل النقدى الاجتماعى

ولم يفهم الناس هذا الضرب من الأدب الاجتماعى . وكان إذا اراد احدهم أن يقول شيئا من ذلك او مايقرب منه أفصح إفصاحا، وبث الموعظة على أنها موعظة ونصيحه . ولو أنه فكر فى وضع أفكاره ونصائحه فى قصة لكانت أوقع وأشد فعلا فى النفس من قص الكلام قصا وسرده سردا . ولكن العقول لم تكن نضجت بعد، ولم يصل الأدب الى الحالة التى كانت تلهم الشعراء نوعا جديدا فى الكلام والصناعة . على أن بها من جمال القول ومتانته مالو وضعه شاعر عصرى فى قالب قصصى لوصل الى ماوصل اليه وليير وغيره .

خواص الاجناس البشرية
وأثرها فى العقول

العوارض المختلفة التى تظهر فى الأشخاص وتميز بعضها من بعض أكثرها ناشىء من اختلاف الأجناس . فان لكل جنس أوصافاً عامة تدل عليه ، ومدنية خاصة تميزه من سواه فى طرق الفهم والادراك . واذا كانت أفراد الجنس الواحد تختلف بعض الاختلاف فى شيء من الصفات الخاصة فانها تتفق فى الأوصاف العامة . فالجنس الآرى مثلا الذى منه سكان أوروبا يختلف أفراده بعضها عن بعض اختلافات بينة فى مجموع مدنياتها، ولكنها تتفق فى الأمور العامة ، كالنوع الجرمانى الذى منه أكثر أمم النمسا وممالك ألمانيا ومعظم أهل أوروبا الوسطى. فأن هؤلاء من الجنس الآرى ولكن بينهم بعض الاختلافات فى تكوين مدنياتهم . والنوع اللاتينى في جملته يميل إلى الرقة ولين الأخلاق. ودقة الفهم فى الفنون الجميلة، ويحب الحرية فى كل شىء، ولا يرغب كثيرا فى التقيد بالقوانين والقواعد ، حتى فى العلوم ، حساس، كثير الخيال، خفيف الروح ، يميل إلى المجون، وله صبغة خاصة فى الفنون كالموسيقى والتصوير ، فانها عند الايطاليين والفرنسويين أدق وأخف على النفس منها عند الجرمانيين، وهى أمتن وأبرع في الصناعة وأضخم عندا لجرمانيين منها عند جيرانهم .

هذا مثل ضربناه، ومثل ذلك يقال فى المباحث العلمية والأدبية، فأن الطريقة الجرمانيه تميل إلى القواعد والقوانين فى كل شىء، لأن الفكر الألمانى قاعدى، أى ميال الى القوانين، وإلى بناء كل شىء على قاعدة، يرغب فى أن تكون الفنون كالعلوم ذات قواعد ثابتة لا تتغير. والطريقة العلمية فى دراسة البلاغة ظهرت أولا فى ألمانيا. وتين ورينان وغيرهم من رؤساء الحركة الايجابية والطرق العلمية فى البحث أخذوا ذلك عن الألمانيين. هذه الفروقات نجدها أوضح وأكبر منها بين الأجناس. وقد أثبت العلماء والباحثون أن بين الأجناس وبين افرادها فروقا مادية فى تركيب الأجسام ، وفروقا عقلية فى كيفية الادراك والتصور، فان خصوبة العقول عند بعض الاجناس اكثر منها فى غيرها (١)

(١) لاحظ الدكتور « جوستاف ليبون » أنه لو اخذ الفا نفس أوروبى مصادفة بدون اختيار ، وألفا هندي أيضا وجد أن خمسا وتسعين وتسعمائه من الاوروبيين أقل فى استعدادهم الفطرى من الهنود . ولكن لوحظ أنه يوجد بين الاوروبيين أنفسهم واحد أو اكثر من أصحاب القرائح والذكاء العظيم، الذين لا يوجد مثلهم فى الهنود . ومعنى هذا أن الفروق التى توجد بين الاجناس لا توزن بالمتوسط في المجموع ، بل فى أن الجنس الاقل ارتقاء لا يحتوى على أفراد كثيرين ممتازين من غيرهم فى الذكاء ولو كان المجموع فى نفسه أرقى من مجموع آخر، فان الميزة تكون بنسبة النابغين

فقد قالوا: إن الأمم التى هى أسبق من غيرها فى مضمار المدنية واكتسابها، والتى يظهر فيها التقدم والانتقال أسرع مما يظهر فى غيرها، تكون أعرق فى الحضارة . ومن هنا يظهر أن فى الأمم من هو أرقى من غيره، ومن هو أحط من سواه. ففى بعض الأمم أو فى بعض الأجناس نجد «الانسانية» ومعناها أكثر منها فى غيرها. أى نجد مايميز الأنسان من عقل وذكاء واستعداد للرقى وميل إلى العلوم والفنون والأدب أظهر. على حين اننا نجد الوقوف والخمول وعدم الاهتمام بالتربية فى جنس آخر (١)

---

(١) قالوا اكثرماتكون هذه الفروق واضحة بين الجنس الاسود والجنس الابيض. ولكن هذه الاختلافات ليست أصلية فى الانسان ولاجائية تحدث فى طبيعته ، بل الازمان والاقاليم هى التى كونت الانسان وأثرت فيه واوجدت هذه الفروق (كما ادرك ذلك ابن خلدون وله الفضل فى ادراك هذه الفكرة العلمية) وقد امتد هذا الاختلاف وانتشر فى الاجناس ونما بالتوارث ومرور الزمن وغير الخلق والخلق وما يتبع ذلك . قال الباحثون : ان مخ الأوربي يزن نحو ١٥٣٤ جراما ومخ الأفريقى يزن ١٣٧١ جراما ومخ الاسترالى يزن ١٢٢٨ . وذكروا غير ذلك من الاوصاف مما يهم من يدرس علم الاعضاء ووظائفها .وقالوا من أخلاق الزنوج الشهوات الحادة والميل الى التقليد الأعمى والخوف من العزلة والنقص فى قوة الاختراع والميل الى عدم النظام الذى ظهر عندهم في الغناء والرقص ثم انهم ينخدعون بالظواهر ويحبون الزينة والالوان التى تبهر الأبصار . وعلى الجملة فالزنجى

هـذا الاختلاف الأصلي فى الأجناس سبب الاختلاف فى العقول والتصورات والادراكات ، أو أنه دليل على تغيير النفوس واختلاف إدراكاتها . وكل هذا يظهر فى اللغة وتكوينها.

قال تين فى مقدمة كتابه « تاريخ بلاغة الانكليز » : إذا كان تصور الأمة للأشياء تصوراً جافاً ، كانت اللغة ضرباً من الرموز أو ما يقرب من ذلك ، وكان الدين عبارة عن عقيدة ساذجة ، والشعر خيالا « بسيطاً » وكانت الفلسفة أشبه بشيء من النصائح والمواعظ ، والعلوم مسائل مجموعة مرصوفة . وهذا يدل على جفاء العقول وجمود الأفكار على ماتقرأ وتسمع : والأمة الصينية هي مثال ذلك . فاذا كان الأدراك العام مرنا ، يشبه أن يكون خيالا شعرياً ، كانت اللغة أشبه بالشعر والقصص ، سهلة لينة ، يكاد يدل كل لفظ منها على نفس أو على إنسان لمرونتها وعذوبتها ، وكان فى الدين والشعر شيء كثير من العظمة والجلال ، وانتشرت الأفكار الفلسفية انتشاراً عظيما . وعلى حسب ذلك يكون إدراك الجمال ودقة الفهم ، وسعى العقول وراء الكمال فى تحقيق ما تريد (١) .

انسان شهوى ميال للسرور ، ثرثار ، لايعرف الرزانة ، ولا يفكر فى المستقبل ، كسلان خمل . وقالوا : انه رغم مافى الجنس الأسود من المزايا الأنسانية ، فانه لايعرف عنه أثر أدبي ، ولا شيء من علامات التمدين .

(١) وقد وازن رنان في كتابه « تاريخ اللغات الساميه » بين الجنس السامى والجنس الآري . وقال ان الامم السامية كلها علي اختلاف نزعاتها أمم

إن مسئلة الجنس من حيث أثرها فى الأمم وعقولها ، مسألة غير مسلم بها على إطلاقها . ولا يمكن أن يسلم بها إنسان مفكر تسليما مطلقا. لأن مذهب الفيلسوف تين فى ذلك مذهب أصبح الآن متهما بالمبالغة وعدم التحقيق . ولأن الحوادث أثبتت لنا أن بعض الشعوب الصغيرة التى اتخذها أصحاب هذا المذهب برهانا ودليلا على نظرياتهم. ظهرت فيها قدرة تكاد تضارع أهل الجنس الأبيض . والحوادث والأيام تبرهن على تأييد مذهب هؤلاء . والحقيقة أن

قصيرة الخيال جافة التصور ، تدرك الأشياء ادراكا أوليا ، ولا تتعمق فى بحثها ، ولا تسترسل فى كشف الحقائق ومعرفتها ، وتحكم على الأشياء لأول وهلة ، حكم المعتقد الجازم بصحة الشيء الذى أقنعته التجاريب والبراهين القطعية . خيالاتها محدودة ، وادراكاتها محدودة ، ونظاماتها الاجتماعية معروفة محدودة ، لا تعرف التطور والانتقال ، غير قابلة للمرونة ، وغير اهل للتقدم ، ليس في نظامات حكومتها مايدل على سعة الأدراك ، ولا على أثر التفكير ، وليس لها في عالم الأدب والفنون أثر يذكر بالنسبة لما تركته الأمم الاخرى ، مما يدل على مجدها ومظاهر الرقى في الاجتماع وفى باب الفنون . وقال ان الأمم السامية لا فلسفة لها ولا أثر للقوانين والنظامات عندها . وأن الشرائع التى أرشدت العالم ومحت منه ظلمات الجهالة لا وجود لها عند الأمم السامية . وقال ان ذلك كله يرى فى بلاغاتهم . ربما كان شيء من ذلك صحيحا ، وربما كانت الأمم السامية أقل من غيرها أثرا فى العلم والفلسفة والأدب والاجتماع . ولكن هل هذا يدل على أن ذلك جاءهم من أصلهم السامى ؟ ان رينان يبالغ فى مثل هذه المباحث وكأنه عدو لدود للأمم السامية

السبب فى هذا الاختلاف الذى نراه فى الأمم وتربيتها راجع الى البيئة والحوادث . ونضرب لذلك مثلا بحالة العرب قبل الأسلام وبعده :
فقد كانوا فى جاهليتهم لا يعرفون غير عيشتهم الساذجة وحياتهم الفطرية ، ولا يدركون من أحوال الاجتماع غير شن الغارات والحروب ، وكان العربى ليس له إلا سيفه ورمحه ومركبه ،ولم يكن من طبيعة بلاده أن تحرك من فكره ، أو توسع من خياله .
فنشأ ونشأت أفكاره صورة صحيحة من البيئة التى كان يعيش فيها.ولم يعرف من العلوم والفلسفة إلا ما أوحت إليه نفسه وما دفعته الضرورة لمعرفته،ولم يتعلم من الفنون إلا جمال القول. وقد توارث ذلك عن آبائه واجداده،وتعود هذا النوع من العيش.ومرت الأزمان والأيام وهو كذلك.فلم يكن له من الفرصة ما يمكنه من تغيير حاله.أو ما يدفعه إلى التقدم،أو ما يغير إدراكه وتصوره للحياة والاجتماع.ولبث على هذه الحال دهرا طويلا.ولما جاء الاسلام وانتشر واختلط العرب بغيرهم،أخذوا عنهم النظامات وسنوا الشرائع والقوانين، واكتسبوا من الدين وتعاليمه ما غير حالتهم الاجتماعية والسياسية واستفادوا من القرآن الحكيم فائدة عظيمة،ونظموا الحكومات وأسسوا الممالك والجيوش،وغير ذلك .

ولما احتك الأمويون بالروم ومدنيتهم ،أخذوا عنهم كثيرا من أبهة الملك ونظام الحكومة.وكان لمعاوية بن أبى سفيان الجند والحشم

وتناسى العرب خشونة البدو، واعتادوا الرفاهية والحضارة . كذلك كان الأمر فى الدولة العباسية: فقد اكتسب العرب مدنية الفرس وغيروا كثيرا من عاداتهم واخلاقهم ، وأنواع الفهم والأدراك ونظام العيش والحكومة والاجتماع . وتهيأت عقولهم وأفكارهم لقبول فلسفة اليونان ومدنيتهم العقلية والمادية . وظهر فيهم العلماء والفلاسفة و المؤرخون . مما لم يكن له أثر قبل فى عربيتهم العرباء . وارتقت معارفهم وزادت معلوماتهم ،ووسعت إدراكاتهم كل ماطرأ عليهم من الخارج. وبالجملة تغيرت خواص جنسيتهم العامة ، وأشبه استعدادهم استعداد الأمم الاخرى،ولم يمنعهم جنسهم من الاندماج فى غيرهم والأخذ عنهم،ومشابهتهم بعض الشبه لهم.ولولا الدين وسلطانه وغلبته على نفوس المسلمين لاندمجوا اندماجا كليا في غيرهم،ولتغيرت عقائدهم وحالتهم الاجتماعية تغيرا تاما . وعرب الأندلس كانوا غير عرب أفريقية ،وهؤلاء كانوا غير سكان نجد والحجاز،على أنهم كلهم من جنس واحد وأصل واحد .

من أجل ذلك لا يصح النظر إلى مسألة الجنس والأخذ بها على إطلاقها. لأن المؤثر الأصلى فى تكوين الجنس هو البيئة . إذ الجنس أو الأصل الواحد،معناه أن جماعة سكنوا مكانا واحدا ، أو منطقة واحدة ، تشابهوا فى كثير من العادات والأخلاق العامة وطرق الفهم والادراك،مما كونته البيئة فى اخلاقهم واستعداداتهم على شكل خاص.

وجاءهم هذا التكوين بمرور الأزمان واختلاف الأحقاب، فاندمجوا في البيئة التي تربوا فيها. فان عوارض ومميزات الجنس الأسود مثلا تحتاج إلى مئات من السنين لتتكون هذا التكوين الخاص الذي هو من طبيعة الأقاليم، ثم يتوارث بعض الأفراد عن بعض ذلك حتى تصبح هذه الأوصاف صفة لازمة للسكان.

هذا هو الأصل في مسألة الجنس. ونحن نرى أن الانسان يمكنه أن يعيش في اجتماع غير اجتماعه الأصلي فتختلف إدراكاته ومواهبه، لأن الانسان حيوان مقلد اكثر منه ناطقا. وعلى ذلك يجب أن تكون البيئة سابقة للجنس لا العكس. إذ لأجل أن يتكون الجنس بأوصافه لابد من أن يبقى الانسان في بيئة خاصة مدة طويلة ليتشكل بشكلها. وليس الغرض من البيئة البيئة الجغرافية فقط، بل ذلك يشمل البيئة الاجتماعية أيضا فان أثر الاجتماع في الأفكار لايقل عن أثر الأقاليم فيها. إذ القسيس أو المتدين الذي تربى في بيئة تربية دينية هو غير العالم الذي تربى في بيئة علميه. فلا يمكن قبول رأى تين علي ظاهره من أن الجنس له أثر خاص بدون أن ننظر إلى أثر الأزمان والبيئات في ذلك.

لاشك في أن الآداب السامية غير الآداب الآرية وأن العقول والأفكار عند الساميين غيرها عند الآريين. ولكن أليس معنى ذلك أن تصور السامي وتربيته وتعليمه غيرها عند الآري؟ وهل ذلك غير

أثر البيئه وتأثير الأقليم؟. فاذا كان الشعر العربى غير الشعر اليونانى مثلا فذلك لأن حياة العربى حملته على هذا النوع من الخيال. وربما كانت هناك أسباب تاريخية واجتماعية جعلته لا يتصور ولا يفهم إلا على هذا النحو . وربما لم يكن العربى فى حاجة إلى أنواع الحكومات المنتظمة والقوانين المسنونة، لأنه كان يعيش عيشة ابن السبيل، ولو كان ذلك ضروريا لحفظ حياته ونظامها لحملته الضرورة على الفكر والاستنباط والابتكار لمثل هذه الاشياء.

وسواء أصح مذهب تين أم لم يصح فى أثر الجنس فى الأمم فمما لانزاع فيه أننا نجد اختلافات ظاهرة فى الأمم المختلفة من حيث العلوم والمعارف ، ومن حيث التصور والأدراك. وهذا كله يظهر فى آداب الأمم وبلاغاتها لأن الأدب تابع لكل هذه المؤثرات، فهو يتغير بتغيرها ويتشكل بأشكالها، لأنه صورة عامة من صور الأمم وحياتها . وذلك كله تابع لاختلاف الفطر وأسبابها فى الانسان .

مذهب التدرج والانتقال

فى أنواع البلاغة

فرديناند برونتيير هو صاحب هذا المذهب.(١) ويجدر بنا أن نجمل آراءه ومذهبه فيما يأتى :

تربى برونتيير تربية علمية ، وسارت أفكاره وآراؤه فى طريق علمى حتى فى مذهبه الأدبى وفى طريقته فى النقد . ولذلك لم يكن يميل إلا إلى الوضوح والصراحة ، ولا يعجب إلا بالآراء السليمة

---

(١) فرديناند برونتيير Ferdinand Brunetière هو صاحب مذهب التدرج والانتقال فى أنواع البلاغة « L'évolution des genres littéraire »

ولد سنة ١٨٤٩ ومات سنة ١٩٠٧ وهو من اكبر أدباء القرن التاسع عشر، تقلب فى مراكز العلم والأدب، وكان من أعضاء المجمع اللغوى الأدبي فى فرنسا، واستاذ الأدب والبلاغة فى مدرسة المعلمين العالية، ورئيس تحرير مجلة العالمين الشهيرة

تقلب فى هذه المناصب كلها ولم يمكنه الحصول على شيء من الشهادات العلمية غير الشهادة الثانوية. وخاب مرات فى اجازة امتحان اللسانس، فعكف على القراءة والدرس .وكان يعرف اللغات القديمة والحديثة . فتوصل بفضل ما كان لديه من الجلد وحب المطالعة، وفكره الثاقب وذكائه العظيم، وقوة ارادته وثقته بنفسه ، الى أن أصبح من علماء فرنسا وأدبائها وأكبر أئمة الأدب وقادة الأفكار ؛ بل صاحب مذهب الأطوار الأدبية أو « مذهب التدرج والانتقال » وأثر فى الحركة الفكرية فى فرنسا أثراً عظيما

الصحيحة .وعمل على إصلاح كثير من الأفكار السقيمة التي كانت منتشرة في الآداب. وكان يقول: « إن الأفكار قوة ذات أثر، وإن البلاغات شيئ آخر غير نوع من التسلية واللهو» وكان يرى أن البلاغة «الشخصية» أي الكتابات التي منشأها ميول الكتاب وأهواؤهم بدون نظر إلى المجتمع، ولا إلى النفوس العامة، ليست إلا ضربا من الأهواء والشهوات النفسية . فانها خطر على الأخلاق وعلى البلاغة نفسها، ولأنها لا تمثل شيئا من الحياة الاجتماعية العامة، التي هي حياة الآداب والبلاغات ولذلك كان ضد مذهب الوجدانيات « Romantisme » ولهذا أيضا أحب أن لا يكون مذهبه في النقد مذهبا شخصيا، كي لا يحكم على الكتابات بذوقه الخاص ، أو بما يحدثه في نفسه أثر القراءة . بل أراد أن يضع مذهبا عاما للنقد، مبنياً على أساس علمي وعلى الموازنة بالكتابات الشهيرة . لا لأنها نموذج ونظام فريد، بل لأنها أمثلة تدل على طرق الاتقان في الفكر والصناعة . وكان لا يهمه من القراءة أن يعجبه مايقرأ . بل صحة ما فيها من الأفكار والآراء والافتنان والصناعة، لكبار الكتاب. ثم يتساءل بعد ذلك :

وكان من أصحاب العقول النادرة في حب القراءة والميل الى الاطلاع على كل شيء . فقد قرأ قراءة تامة وعرف معرفة تامة كل ما أنتجته عقول جميع الأمم في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر والقرن الثامن عشر وقرأ الآداب القديمة وآداب القرون الوسطى وقرأ كل ما ظهر في عصره فكان أكثر الناس شرها في الاطلاع

« هل للكاتب غرض يرمى اليه ؟ وهل من غرضه أن يهدى القراء إلى فضيلة من الفضائل، » لأنه لايرى غرضا جديرا بالكتابة ، ذا قيمة حقيقة لأى نوع من أنواع البلاغة ، إلا إذا كان يؤدى إلى نوع من أنواع التهذيب ، أو يرشد إلى فكرة نافعة فى الاجتماع . لذلك كان يحارب مذهب القائلين : إنه يلزم النظر إلى الفنون من حيث إنها فنون « l'Art pour l'Art» لأنه كان يرى أن الكتابة الأدبية يجب أن تترك فى نفس القارىء أثرا نافعا ، وأن الحذّاق وأصحاب الفنون لا يستحقون هذه الألقاب إلا إذا استعملوا الفنون وسيلة تساعد على نمو « الأنسانية » فى الأنسان . وقسم الفنون إلى فنون عظيمة ، وفنون حقيرة . فان من الفنون ماليس إلا ضربا من اللهو واللعب والتسلية . وهى مع ذلك تأخذ بالألباب وتسحر العقول بجمالها وبلاغتها ، ومنها ماهو جدى متين ممتع [١]

(١) مثال ذلك : البلاغة الشخصية والبلاغة الاجتماعيــة ، اذ البلاغة الشخصيةـ التى لا يجد فيها القارىء غير شخصية الكاتب ـ قليلة الفائدة . لأن الكاتب لا يهتم فيها الا بأحواله الخاصة مما لا يفيد كل انسان ولا يؤثر فى كل نفس، وهذه فى نظره هى الآداب الحقيرة. أما الآداب العظيمة الاجتماعية فهى التى تظهر نصيب الكاتب مما اكتسبه من الأفكار الاجتماعية، أو على رأيه، هى التى تبين حظه من الأنسانية، الذى يتفق به مع غيره ويتذوقه سواه، وهى الآداب النافعة . وأصحابها يمقتون الشخصيات وأحوال النفوس الخاصة

أما طريقته فى النقد، فكان يرى أنه يجب الاهتمام باظهار عيوب الكتّاب أو الشعراء قبل الاهتمام باظهار محاسنهم، لأن العيوب هي ضرب من المحاسن فى نظر الكاتب أخطأ في فهمها . فمن المفيد فى النقد تمييزها من المحاسن الحقيقية . فالذى يتعمد إظهار عيوب الكتاب هو فى الحقيقة يعمل على إظهار محاسن الكتابة ، كما أنه يعمل على تجنب العيوب باظهارها وشرح الوسائل والأسباب التى دعت إليها . وعلى ذلك فالنقد الذى من غرضه البحث عن عيوب الكاتب يقصد إلى إظهار قواعد البلاغة الصحيحة ومحاسن الكتّاب التى يجب اتباعها . هذا هو أصل طريقته فى النقد . وكان يعمل على تأييد فكرته ومذهبه بعزم صادق ، وحجة قوية ، وصراحة نادرة . فقد كان من أكبر الرجال الذين خصوا بقوة الجدل وحب المخاصمة والمناقشة ، ولذلك كثر أعداؤه ولم يكن له من الأصدقاء إلا تلاميذه وقليل من إخوانه

وقد امتاز برونتيير ميزة خاصة بمذهبه الأدبى ، وأصبح إماما ومخترعا لمذهب علمى أدبى : فقد انتحل من مذهب دارون العلمى مذهب « التدرج والارتقاء » مذهبا أدبيا هو مذهب « التدرج الأدبى». فقد رأى ان الأنواع الأدبية: من وجدانيات واجتماعيات وشعر ونثر تمثيلى ، تنقسم إلى فصائل كما فى علم النبات والحيوان ، وأنه يجرى عليها قانون التدرج والارتقاء الذى يجري على الأنواع

الحية سواء بسواء . ويرى أن لها أطواراً تتخطاها كأطوار النبات والحيوان . فقال : « إن الأنواع الأدبية ككل شيء حي فى هذا الوجود ، تولد لتموت ولتدركها الشيخوخة على حسب ما تلد وتنتج من المؤلفات النافعة الممتعة . ومثل ذلك مثل من ينسخ كتابا على كتاب آخر، وينسخ من هذا كتابا ثانيا ومن الثانى ثالثا وهكذا فتكون كل نسخة تابعة لما قبلها مع شيء من التحريف إلى أن تكون النسخة الأخيرة كأنها غير الأولى ، أوكأنما كتبها أحد تلاميذ المؤلف ولم يؤلفها استاذ حاذق» . قال : « وهكذا تفنى الأنواع الادبية ، مهما حاول الكتاب حفظها وبلوغها إلى درجة الاتقان أو مايقرب منه » ويقول : «كما أن العقول تتشابه فتتآلف ، وتتناكر فتتخالف ، كذلك المؤلفات الأدبية التى هى نتائج العقول، تكون أنواعا قريبة أو بعيدة من بعضها. وإن هذه الأنواع لازمة للمجموعات الأدبية .وإن لها حياة خاصة وصناعة خاصة بكل واحد منها، توجد وتتوالد فى الأفكار توالدا ساذجا أوليا،ثم تتكون ويتم تكونها شيئا فشيئا ، وتنمى كما ينمى الحيوان والنبات ، الى أن تنضج ، ثم تقف برهة من الزمن حافظة حياتها إلى أن تدركها الشيخوخة ، ثم تتحول الى نوع آخر فتحيا مرة أخرى وهكذا ...»وعنده أن تاريخ البلاغة عبارة عن تتبع هذه الأنواع فى جميع أطوارها وأعمارها ، وفى جميع أدوار حياتها وتقلباتها . قال : « وهذا ما يحمل على الظن بأن تاريخ

البلاغة يمكن أن يكون علماً من العلوم. وعلى هذا المذهب يمكن أن نفسر ما يعترى بعض الأنواع الأدبية من الوقوف والانحطاط، وما يدعوها إلى الظهور مرة أخرى (كما حصل فى الشعر الوجدانى فى فرنسا، فقد مرّ به نحو قرنين وهو فى حالة موت ونزاع، ثم انتشر انتشاراً غريباً وحيى حياة أخرى فى أوائل القرن التاسع عشر بحال لم تكن له فى حياته الأولى. وكاد يكون النوع الوحيد فى البلاغة الفرنسية. ومثل ذلك يقال فى غيره من الأنواع). ومن الأمثلة على مذهبه: أن القصص الطويلة الموجودة الآن أصلها حكايات قصيرة جاءت من المحادثات ثم تكوّنت وكبرت شيئاً فشيئاً إلى أن أصبحت إلى ما هى عليه الآن وتولدت من ذلك أنواع كثيرة، وكان يتغلب فى كل زمن نوع منها على غيره ثم يظهر منه نوع آخر يمحو النوع الأول.

هذا المذهب هو القول بأن الأفكار الانسانية والفنون جميعها مرتبة ترتيباً طبعياً، فصائل فصائل، ومجموعات متحدة الجنس، كفصائل النبات والحيوان. وأن لكل مجموعة قوانين ونظامات وسلسلة حياة خاصة تولد وتعيش وتموت، وأن هذه الأنواع إذا بلغت ذروة مجدها تحولت إلى أنواع أخر كما يتحول النبات والحيوان، أو وقفت برهة من الزمن ثم عادت اليها حياتها... إذا تم بناء هذا المذهب كان من أعظم مذاهب النقد التى تساعد على دراسة تاريخ البلاغة وكشف مخبأ أنواع الكلام، وترتيب وتبويب ضروب الكتابات

وجعلها خاضعة لقوانين عامة كالأنواع الحية والمسائل العلمية . وعلى ذلك يصبح النقد الأدبي علماً من العلوم لا فناً من الفنون كما هو الآن. ولكن ذلك لم يتحقق بعد، وربما لن يتحقق أبداً، لأن الأدب فن لا علم

هذا المذهب العلمي البحت يخالفه وينازعه مذهب آخر في النقد وهو مذهب التأثير والانفعال « Impressionisme » الذي من أئمته ودعاته « جول لمتر » وهو من كبار الكتاب الحذاق والنقاد الشهيرين ومذهبه من أشهر المذاهب الأخيرة في النقد لأن الرجل مات سنة ١٩١٤

مذهب التأثير والانفعال
فى النقد الأدبى

هذا مذهب في النقد يخالف المذاهب السابقة، لأنه مبنى على تأثير النفس وانفعالها بما يبقى فيها من أثر القراءة والدرس. فليس له أى صبغة علمية، ولا أى قاعدة يبنى عليها. بل مرجعه الميول النفسية. والتأثيرات الشخصية، فهو نوع من اللذة العقلية التي يجدها القارىء في الفنون، ويشعر بها عند ما يراها أو يعثر عليها، فيما يقرأ من أساليب الكتاب وأفكارهم، ولا سيما فى الصلة النفسية التى يجدها، بينه وبين الكاتب أو الشاعر، فيظهر له أنها هى بنفسها ميوله وأهواؤه. قال أحد أساطين هذا المذهب [1]: «عندما أقلب آخر صفحة من كتاب أقرأه أشعر كأنى ثمل بما امتلأت به نفسى من الأثر بما قرأت، وأجدنى أحيانا متأثرا بانفعالات كثيرة شديدة محزنة،

---

(١) هو جول لمتر « Jules Lemaitre » زعيم مذهب التأثير والانفعال « Impressionisme » وهو من الكتاب البلغاء، والنقاد المعروفين فى فرنسا. مات سنة ١٩١٤ بعد أن كتب عدة كتب تعد من أحسن كتب النقد فى فرنسا. أشهرها سلسلة مقالات جمعت فى نحو ثمانى مجلدات وسماها «المعاصرون» « les Contemporains » انتقد فيها الكتاب على اختلاف نزعاتهم، بعبارات بليغة سلك فيها مسلك التأثير والانفعال الذى كان يحصل له عند الانتهاء من قراءة ما يقرأ.

فأجد قلبى مفعما بنوع من الشفقة المبهمة ، وتارة أجدنى مضطرباً من شدة السرور ، وكأنما يجرى ذلك فى لحمى ودمى» هذا كلام جول لمتر «Jules Lemaitre» لأن النقد عنده نوع من اللذة العقلية العلمية. فان العواطف والأحساسات تتغذى بالمعلومات التى هى من وسائل تربية الشعور . وهو يرى أن الشعور من الأشياء النسبية التى تختلف باختلاف الأمزجة والأحوال . فلقد يقرأ الانسان بعض المؤلفات، ويعجب بها أول مرة ، فاذا أعاد قراءتها لم يجد فى نفسه الأعجاب الأول . ذلك لأن الشعور يتغير دائماً . فيلزم الأنسان ألا يجرأ بالحكم على ما يقرأ حكما نهائياً لا يقبل النقض ، لأن كل رأى فنى لا يصح أن يكون حكما باتاً ، إذ لا يدل على شىء سوى تأثير وقتى ، فانه ميل شخصى قابل للتغير ، ويمكن أن يتجدد هذا التأثير فى نفس شخص آخر غير القارىء، كما أنه ربما لا يعود مرة أخرى عند شخص واحد فى قراءته كتاباً واحداً .

وصاحب هذا المذهب لا يعنى إلا بما يحب من عقول الكتاب وآثارهم فى الكتابة . لأنه يقول «إن القارىء إذا أراد أن يفهم الكاتب لا بد من حبه والميل إليه . فان الذكاء والفهم ليسا إلا ضرباً من الرغبة والميل إلى الأشياء أو المعقولات ، وذلك يساعد على فهم الفنون والافتنان فيها ، ولكن كل إنسان يفهم ذلك على حسب فطرته وطبعه الشخصى ». وحسب هذا المذهب أهمية أنه يبحث عن

مواضع الجمال لأظهار مواهب الكاتب وفهم قصده ، وأنه يجعل فائدة النقد ليست أقل أثراً من قراءة الكتب الممتعة ، وقد يفوقها أحياناً فى الاستمراء ، فقد يلذ للناقد نقده ، كما تلذ له قراءة كتب الآداب المختلفة .

ومهما قيل من أن هذا مذهب من لامذهب له فى النقد ،فانه رغم كل شىء مبنى على الاختيار الصحيح ، والاستسلام الى ذوق تربى وتهذب بالعلم. وربما تشابه مع المذاهب الأخرى من حيث الوصول إلى غاية واحدة : وهى توضيح وفهم أثر العقول والأفكار ، لأن أصحاب هذا المذهب يرون أن المذاهب النقدية هى أيضاً ميول شخصية واستسلام إلى الأذواق المقيدة تقييداً صريحاً ببعض قواعد العلوم والفنون. كما يرى الآخرون أن طريقة أصحاب التأثير والانفعال مبنية على الاختيار الذى يرجع فى جملته إلى ذوق تربى تربية علمية مبنية على أصول وقواعد ، وتهذب بأنواع الفنون . نذكر هنا جملة من كلام جول لمتر فى كتابه «المعاصرون» لنتعرف رأيه من كلامه ، ونقف على صورة من نوع هذا النقد المبنى على التأثير والانفعال . قال وهو يتكلم عن الكاتب الشهير أناطول فرانس (Anatol France) .

« من آراء مونتنى « Montaigne » الممتعة : أنه لا يمكننا أن نقف على معلومات صحيحة ثابتة .إذ ليس فى الوجود ما لا يقبل التغيير لا فى المشاهدات ولا فى المعقولات .وأن العقول وما يتصل بها فى

حركة دائمة ؟ ثم قال: ونحن متغيرون ، فلا بد أن يكون إدرا كنا للعالم متغيراً أيضاً ، ولقد يكفى فى تغيير الأشياء المحكوم بقبولها أن تمر بأفكارنا التى من شأنها ألا تثبت على حال واحدة ونحكم عليها على حسب المؤثرات الوقتية ، ليدركها التغيير ونحكم عليها حكما جديداً غير الأول . فكيف يمكن أن يثبت النقد ويلزم طريقة واحدة لا تتغير؟ تمر المؤلفات بعقولنا مروراً تتغير فى أثنائه ذاكرتنا فاذا مرت بها مرة أخرى تصورناها تصوراً آخر وحكمنا عليها حكما جديداً،وكل إنسان له أن يجرب ذلك بنفسه... لقد مرت بي أزمان وأنا معجب كل الاعجاب بفكتور هيجو،وها أنا ذا الآن أشعر بأن روحه غريب عن روحى ، ولا أكاد أعيد قراءة الكتب التى كانت تملأ نفسى إعجاباً وتبكينى أحياناً ، منذ خمسة عشر عاماً،إلا وجدتنى غيرى بالأمس، ومهما أردت أن أخاص فى فهمي لها والحكم عليها فانى أجدني مخالفاً لآرائي السابقة ، ولقد أتردد أحياناً فى أن أصرح برأيي.قد يذكر الانسان ما كان يتذوقه فى الأيام الخالية ،وما أمره أساتذته بالميل إليه،لأن هذا الميل والشعور هما اللذان يكوّنان أحكام النقد فى الأدب . لدى بعض العقول شيء كثير من القوة والثبات تتمكن بهما من بناء الأحكام على أصول ثابتة . هذه العقول بطبيعتها ، أو بما لها من الارادة ، ذات ذاكرة قليلة التغيير والانتقال، أو بعبارة أخرى،هي عقول قليلة الابتكار، لان المؤلفات

على اختلافها تمر بها فتحدث فيها دائماً أثرا واحداً . ولكنّ هذا نوع من الميول الشخصية الثابتة. ولا يمكن أن تتحكم هذه الطرق فى جميع العقول .

يحكم الانسان بالحسن على ما يحب ، وبعض الناس لا يعرف إلا طريقاً واحداً فى الحكم لأنه يحب شيئاً خاصا ويظن أنه محبوب لجميع الناس ، وبعضهم ليس لديه من الارادة ما يجعله يلزم طريقاً واحداًفى الحكم والادراك ، ومهما يكن من شيء، فالنقد الصحيح فى جميع أشكاله ليس إلا عبارة عن وصف التأثيرالنفسي الذى يحدث من القراءة فى نفس القارىء. وأن كل عمل فنىّ هو نتيجة ما يتأثر به المؤلف من حوادث الحياة فى بعض الأوقات . ومن حيث إن الامر كذلك ، فلنحبّ الكتب التى تعجبنا ، بدون أن نعنى بمنزلتها، أو بمذاهب النقاد ، عالمين أن ما نجده من الأثر أثناء قراءة هذه الكتب اليوم ، لا يلزم أن نحصل عليه من قراءتها فى الغد . وماذا عليّ إذا قرأت كتاباً ممتعاً عظيما خالد الذكر ، فلم يحرك من نفسي ، ولم يترك فيها أثراً ما ؛ ثم ماذا يكون إذا أعجبنى كتاب تافه ونال منى ؛ هل أظن أني مخطىء فأعود باللوم على نفسي؟ إن عظماء الرجال لا يتسنى لهم أن يكونوا دائماً واثقين بأنفسهم ولا بما يقولون ، فقد يغلب عليهم فى كثير من الأوقات،الجهل والسذاجة والاشياء التى يسخر منها الناس ، وكثيراً ما يحكمون أحكاماً غير عادلة مبنية

على سهولة الادراك لديهم ، فهم لا يعرفون كل ما يعملون ، ولا يعملون كل ما يعلمون عن قصد وروية . .(١)»

هذا شيء من مذهب «جول لمتر» ، نأخذ منه أن النقد عنده لا يبنى على قاعدة ، ولا يقيد بمذهب من المذاهب.إذ لا يصح أن يفهم الانسان ما يقرأ بعقل غيره ، كما أنه لا يمكن أن يرى بعينى غيره ، ولا أن يفكر بفكر غيره .كل هذا مبنى على أن الغرض من قراءة كتب البلاغة لذة النفس وسرورها ، لا التعلم والاستفادة ، كما أن الغرض من سماع الموسيقى لذة السمع ، والغرض من التصوير تمتع النظر . وعلى ذلك تكون البلاغة وجميع الفنون نوعاً من السرور لا غير ، والنقد ليس عبارة عن حكم القارئ على ما يقرأ ، وإنما هو فهمه لما يقرأ ،وشعوره بما فى ذلك (Contem.T.3.P.340)

ولكنّ هذا المذهب ليس له طريقة خاصة تتعلم ، بل هو مذهب شائع بين كل القراء . فكل إنسان يمكنه أن يشعر ويتأثر بما يقرأ ، فكيف يمكن قدر الكتاب والشعراء ؟ وبأى شئ يصل الأنسان الى تفضيل كاتب على غيره اذا استسلمنا لأذواق الأفراد ؟ مهما أنكر مذهب التأثير والانفعال القواعد والقوانين العامة للنقد الأدبي،فلا يمكن إنكار أن هناك جهة عامة تتفق فيها جميع الأذواق : هذه الجهة فى رأينا هي ما يوجد فى الفنون من

(١) Contemporains. T. 2. Page. 83-86

المعاني الانسانية العامة . لأن كل فن من الفنون يقصد إلى تمثيل شئ من حياة الانسان العقلية أو المادية ،وهذا يوجد فى كل نفس ويشعر به كل إنسان ، لأنه تمثيل الطبيعة التى هي الجهة العامة فى كل عمل فنى ذى قيمة حقيقية . وذلك ما يرى فى الفنون العظيمة لكبار الرجال ويخلد ذكرهم

يقول جول لمتر : يتغير النقد تغييراً لا نهاية له ، على حسب الموضوع الذى يقرأ، وعلى حسب العقول التى تبحث، وعلى حسب المباحث التى تقصد ، إذ يمكن أن يكون غرض الناقد البحث عن الكاتب نفسه،أو عن الافكار فى ذاتها . ويمكن أن يكون غرض الناقد الحكم على ما يقرأ . ويمكن أن يقصد إلى بيان وتعريف وتوضيح ذلك بدون أن يبدى رأيا له. قال:«وقد ابتدأ النقد بطريقة مذهبية وانتقل إلى آراء تاريخية وعلمية.والظاهر ان أطواره لم تنته بعد .وقد ظهر نقص الطريقة العلمية ، فالنقد آخذ طريقاً آخر وهو التمتع بالقراءة لترقيق الشعور وإنمائه بما يطلع عليه الانسان »

(Contemporains. T, 3. P. 342)

ويميل «جول لمتر» إلى الصراحة فى الفكر ووضوح الكتابة، وحسن ذوق الكاتب، بأن يكون من طبعه جذب قلوب القارئين اليه، ويحب ان تمزج البلاغة اللفظية فى الأسلوب بمتانة الموضوع ودقة الأفكار النافعة

وعلى الجملة فمذهب التأثير والانفعال هو عبارة عن تتبع ما تحتوى عليه الفنون لجذب القلوب إليها ، لأن هذا فى رأيهم هو معنى الجمال، إذ الجمال عند هؤلاء لا يتحقق ولا يكون له معنى إلا إذا وجد من النفوس ميلا، ونزل من القلوب منزلة الاعجاب. بل قال بعضهم إن الكاتب الذى لا يمكنه أن يجذب قلوب القارئين اليه، ولا يعرف أن يستولى على احساساتهم ليملك منهم إرادتهم، ليس فى كتاباته شيء من الجمال، ولا يعد من كبار الكتاب، لأنه لم يتسن له الوصول الى المعاني العامة التى تلمس الأفئدة والقلوب

النقد الادبي

عنـد العرب

رأينا أن النقد الأدبي في فرنسا ابتدأ وسار سيراً تدريجياً ، إلى أن وصل إلى ما هو عليه الآن ، وكانت أطواره ظاهرة ظهوراً تاماً ، وهو تابع في طريقه وسيره قانون الارتقاء ، وأنه لم ينبت في بلاده ، ولم ينشأ بين أهله ، بل جاء من الاطلاع على كتب اليونان القديمة ، وعلى الحركة الأدبية أيام النهضة في ايطاليا ، وأنه أوجد صلة بين النقاد أنفسهم وبين آثارهم في كتاباتهم

أما النقد الأدبي عند العرب فهو بعيد عن كل فكرة أجنبية ، وعن كل أثر خارجي . وليس الغرض منه تقويم حركة العقول والأفكار ، بل شرح الشعر العربي ، وتقرير طريقة الشعر الجاهلي لتكون نموذجا ومنهجا للشعراء . وقد سار النقاد في هـذا الطريق بعزم صادق ، وكلهم أنصار الطريقة العربيـة الأولى ، وساعدهم على بلوغهم ما أرادوا ، مزجهم الأدب بالدين ، فتمكنت الطريقة العربية القديمة ، وطريقة الخيال والتصور عنـد العرب ، من الاستيلاء على أفكار الشعراء والكتاب

ومع أن اللغة العربيـة اتسعت بما دخلها من الشعر والنثر ، ونتائج العقول والقرائح الكثيرة ، فأن النقاد لم يتحولوا عن اتباع

القديم ، ولم يرق الأدب الرقى الذي كان يكون له ، ولا سيما الشعر الذى هو أظهر مزايا البلاغة العربية ، بل لا يزال الشعر القديم إلى الآن أرقى أنواع بلاغة العرب ، وأصحها وأمتع ما فيها . ذلك لأن النقاد وأئمة اللغة والأدب قصروا العقول على تقليد الشعر القديم ، فى الطريقة والأسلوب والصناعة ، وحتى في الأفكار والموضوعات . . .

كان العربي يتأثر بالكلام وضروب البلاغة ، وساعدته فطرته على سهولة التعبير، ونبغ في هذا النوع من الشعر الذى دعته الحاجة إليه ، ولم يتجه فكره إلى الخروج عن الدائرة التى كان يعيش فيها . ولم يكد يفهم الناس من بلاغة الشاعر وبراعته إلا ذما مقذعا ، ومدحا يرفع الممدوح ويجله . فدخل المدح والذم فى حياة البدوي ، وامتزج بنفسه امتزاجا . وكان تبجيل الشاعر لا يقل عن تبجيل أعظم رجل له أعظم أثر في الحياة . وكان النظر إلى الشعر كالنظر لأكبر أعمال الانسان فى الحياة . لذلك فاقت العناية بالشعر ونقده كل عناية. ولقد كان حكمهم على الشعر لا من جهة أنه أثر من آثار العقول والأفكار ، بل لأنه من الأشياء الحيوية للانسان التى تساعده على فهم حياته .

وكأنهم لم يفهموا الشعر إلا بالنسبة لأثره فى الخارج ، ولم يتذوقوه لما به من الأفكار أو من حيث أنه فن من فنون الجمال، بل

لأنه يرفع من شأن العشيرة ويحط من قدر العدو . وعلى ذلك لم تكن البلاغة معتبرة وسيلة من وسائل تكميل النفوس ، ومظهرا من مظاهر الفنون ، بقدر ما كانت معتبرة آلة من آلات المدح أو الذم ، أو مظهرا من مظاهر ميول الشخص وأهوائه .

ومن هنا كانت البذرة الأولى من بذور الشعر الوجداني الشخصى في بلاغة العرب التى ملكت عقول الشعراء وخيالاتهم وصناعاتهم . ومن هنا أيضاً كان سبب جفاف النقد . فقد اقتصر على الملاحظة بدون أن يغير من حركة الأدب .

ذلك لأن حركة النقد عند العرب كانت مثل حركة الأدب سواء بسواء ، ليست نتيجة كد الأفهام وإعمال الفكر. فلم يكن هذا النقد من دواعى التقدم والانتقال فى بلاغة العرب . وإذ كان الشعر القديم الجاهلي نموذج الشعر العربي في جميع أزمنته ، كانت الحركة الشعرية ضرباً من التقليد المحض في الألفاظ والديباجة ، وهذا التقليد هو الذي قاد عقول الكتاب والشعراء وكان مقياساً لها . وذلك فى جملته هو مثال النقد الأدبي العربي في مجموعه وعليه بنيت كل فكرة أدبية . ولم يحاول أحد من النقاد الانحراف عن هذا الطريق ، فلم يحرر الشعر من الطريقة الأولى، ولم يسلك مسلكا آخر لا من جهة الأفكار ، ولا من جهة الصناعة. فوقف النقد أيضاً فى طريق واحد ، وثبت على حال واحدة .

من أجل ذلك كان النقد الأدبي عند العرب فهم الشعر وتأويله على الطريقة القديمة التى جعلت الشعر الجاهلي نموذجاً لها . فلم يكن له من القوة ما يمكنه من تغيير سير الأفكار، ولا من تقويم حركة العقول

ولقد يتساءل الأنسان : أكان يكون تقليد الشعر الجاهلى سبباً في وقوف حركة النقد ، والأدب عند العرب ؟ أجل . فان العرب منذ ظهور الشعر فيهم ،ظنوا أنهم ابتدأوا فى ذلك بطريقة كاملة ، وأن هذا كل ما يمكن أن يصل إليه الأنسان من صناعة الكلام ، وأنهم طرقوا كل موضوع ، فوقفوا عند ذلك . بل حافظوا على عدم التوسع ، أو الخروج من عاداتهم فى صناعة الكلام ، وامتلأت نفوسهم بهذا الرأى ، فتوارثها الأجيال منهم.وليس تقليد القدماء عند العرب مثل تقليد الفرنسيين لليونان والرومان،لأن تقليد هؤلاء كان من الأسباب التى حملت الفرنسيين على الاطلاع على آداب أخرى غير آدابهم . فحركت فيهم الميل إلى البحث والموازنة ، ووسعت فيهم دائرة النقد . أما العرب فقد أبقوا النقد على ما هو ثابت فى أفكارهم ، وتابع لآرائهم ، بدون أى اقتباس آخر، وبدون أن يرجعوا إلى شئ سوى العمل على تأييد آرائهم . وعلى هذا كانت كل قواعد اللغة والبلاغة . فكان مثلهم كمثل صانع يتبع مناهج صنعته ، ونماذج أعماله ، وهو

معتقد بدقة عمله ، فلا يرغب فى أن يعرف أثراً آخر ينسج على منواله . هذا مثل النقد الأدبي عند العرب . ومثل هذا النقد المحدودة قواعده وطرقه ، كان من شأنه أن ينتهى إلى نوع من المباحث اللغوية ، والقواعد النحوية . نعم وقد كان ذلك ، فقد عنى النقاد عناية تامة بالمباحث اللغوية ، والقضايا اللفظية ، ولم يصل النقد إلى حمل الشعراء على النظر فى بعض المذاهب الكتابية الأخرى التى ظهرت عند غيرهم من الأمم ، ولا إلى البحث فى الشعر من حيث إنه باعث من بواعث الأفكار ، ومظهر من مظاهر النفس الأنسانية ، بل اقتصروا على مباحث دقيقة فى الأساليب ، وضروب التراكيب ، بدون نظر إلى ما يرقى الافكار ، وإلى ما كان يمكن أن يكون سبباً فى رقى الشعر وانتقاله من طور إلى طور . وكان النقاد إذا بحثوا فى المعنى بحثوا فيه من حيث إنه مظهر من مظاهر براعة الكاتب أو الشاعر ، أو من حيث الخيال والتشبيه والاستعارة ، وقالوا : « من لوازم الشعر أن يشتمل كل بيت على معنى تام يصح أن ينفرد به » . فصار نقد القصيدة نقداً لكل بيت على حدة . ومثل هذا لا يمكن أن ينتج فى النقد إلا آراء متقطعة ، أو أفكاراً مفككة عن الشاعر وعن طريقته ، إذ لا تظهر براعة الكاتب أو الشاعر إلا فى اتصال أفكاره بعضها ببعض ، ولا يمكن أن تظهر قوة النقد إلا فى بحث وتحليل متسلسلين . بحيث يقود الفكر الى فكر آخر ، ويتصل

الرأي بالرأي . وإلا كان مثل ذلك مثل باب مصنوع مفكك قطعاً قطعاً ، تظهر فيه براعة النجار ، ولا يمكن أن يحكم الناظر على صناعته إلا حكما ناقصاً

* * *

وإذا بحثنا عن تاريخ النقد الأدبي عند العرب وجدناه ابتدأ مع الشعر ، وسار معه وظهر بظهوره ، فان المجتمعات والمجالس الكثيرة، التي كانت للشعر والشعراء فيها المنزلة الأولى ، ربما كانت أكثر ما تكون فى التفضيل بين الشعراء ، والحكم على أحسن الشعر وأفضله ، فقد كانوا يفتخرون بالشعراء المجيدين ويميلون كل الميل إلى حفظ الشعر الجيد وسماعه ، ويضربون به المثل فى الحكم والعظة وفنون الجمال ، إذ لم يكن لديهم من الفنون غير هذا النوع من جمال القول ، وفصاحة اللسان ، ودقة البيان، ولذلك عظم اهتمامهم به ، واتجهت هممهم إلى الاكثار منه ، فكانت لهم آراء فى الشعر والشعراء ، ومذاهب فى تفضيل بعضهم على بعض تناقلها السلف من بعدهم،وأصبحت شيئاً من أصول النقدفى بلاغة العرب. ولكنّ أكثر هذه الآراء فردية ، مبنية إما على الذوق الخالص والميل الشخصى ، وإما على الأهواء والأغراض الخاصة ، وما كان أسهل على أحدهم أن يعجبه البيت فيقول : هذا والله أشعر ما قالته العرب.ثم يسمع بيتاً آخر، لشاعر آخر، فيقول: هذا أشعر الناس .

مثل هذه الآراء لا يصح أن تعد من النقد الصحيح ولو كانت آراء لأكبر الشعراء أو الأدباء، لأنها مبنية على الميول الصرفة والأهواء الشخصية، لا على مذهب ثابت، ولا على رأي صحيح، فلا يصح أن يكون هذا من النقد فى شيء

كذلك ابتدأ النقد عند العرب. وكان لا بد أن يكون فى أول أمره، على هذه الحال، ولكنه انتهى أيضاً بنحو ذلك أو ما يقرب من هذا. ولا يمكننا أن نجعل هذه الآراء النقدية داخلة في المذهب النقدى المعروف بمذهب "التأثير والانفعال"، لأن هذا المذهب مبنى على ذوق سليم، تهذب بالتربية والتعليم والقراءة الكثيرة، لأنواع بلاغات الأمم المختلفة، والموازنة بينها.

لهذا كان النقد الأدبي ليس له تاريخ في بلاغة العرب (ولا بد من الفرق بين النقد الأدبي الذي شرحنا شيئاً منه عند الأمم الأخرى، وبين علوم البلاغة عند العرب)، ولم يبحث فيه باحث بحثاً خاصاً يبين المذاهب المختلفة التى كانت تكون هداية الكتاب والشعراء وقدوة البلغاء. فمن العبث أن يبحث الأنسان عن أطوار النقد، أو عن المذاهب المختلفة فيه عند العرب، لأنه من الفنون التى لم تنضج فى الآداب العربية. ويخيل إلينا أن أدباء العرب لم يفهموا النقد بالطريقة التى يفهمها أدباء اليوم: من "تحليل" الأفكار والآراء، وصلة الكتابة بالكتاب أنفسهم، والمؤثرات

الأخرى،وأنهـم لم يعتبروا أن البلاغة مظهر من مظاهر الاجتماع . وغير ذلك من الأسباب التى دعت إلى رقى الأدب الحديث .

ونعود فنقول:إن كل ماوجد من النقد هوأفكارفردية.وآراء لبعض كبار الأدباء ، منثورة مبعثرة في كتب الأدب والأخبار ، وفي طبقات الشعراء وتراجمهم . (ومن اراد أن يطلع على ذلك فليراجع مقدمة«الشعر والشعراء». لابن قتيبة،ومقدمة«جمهرة أشعار العرب»لابن أبى الخطاب،وترجمة النابغة الذبياني فى الاغاني،وغيره من فطاحل الشعراء،كجرير والفرزدق والاخطل وأمثالهم)

* * *

إذا بحثنا عن هـذه الآراء فى النقد وجدناها ناشئة من طبيعة العربي ومزاجه . لأن العربي شجاع ، شديد التأثر بالكلام ، سريع الغضب ، لا يحب السكون كثيراً ، ولا يميـل الى الهدوء ، يهيج لأقل سبب ، ويغضب لأدني مناسبة ، شريف النفس ، لا يقبـل الضيم، يضحى بكل شئ فى الدفاع عن شرفه ، أكثر أخلاقه ظهوراً الشهامة وحب الانتقام ، كانت تكفيه الكلمة يسمعها فتهيج من نفسه ، وتثير فيهـا حب النزال وتؤجج حربا عوانا . على هـذه الأخلاق وعلى هذا الشعور،وعلى هذه الفطرة المتأججة كان مظهر آراء العربي فى كل ما يفهم وفى كل ما يدرك ، فظهر ذلك فى نقده الشعر والشعراء ، وتذوقه الكلام البليغ ، فكان أحسن الكلام لديه

أكثره أثرا فى النفس وهياجا للعواطف، وأحسن الشعر ما احتوى على عبارات ضخمة وألفاظ تستولى على السامعين، وتملك من نفوسهم، وتنال منها، بقطع النظر عن كل شئ آخر. من أجل ذلك كان للألفاظ المنزلة الأولى فى الكلام، وكان لها المكان الأول فى نفس السامع، وربما كان ذلك من البواعث على استقلال كل بيت من الشعر بمعنى تام، وعلى أنه كان يكفى سماع بيت واحد يهز النفس، ويشغل الفكر، ليحكم الشاعر بأن هذا أفضل بيت قالته العرب. لهذا أيضاً قلما اجتمع الناس على شاعر واحد يفضلونه (١)

*
* *

وبعد فاما أن يكون النقد عبارة عن قضايا الغرض منها إرشاد الكتاب والشعراء إلى الطريقة المثلى فى الأساليب وصناعة الكلام، وهذا هو النقد البياني - نسبة إلى علوم البيان التى هى علوم البلاغة - ويدخل تحت هذا القسم البحث فى الألفاظ والأساليب، وما بها من الاستعارة والتشبيه والمجاز والمحسنات البديعية. وهذا النوع

---

(١) قال ابن رشيق في العمده : والشعراء أكثر من أن يحاط بهم عدداً، منهم مشاهير قد طارت أسماؤهم وكثر ذكرهم، حتى غلبوا على سائر من كان في أزمانهم. ولكل أحد منهم طائفة تفضله وتتعصب له، ولذلك قلما يجتمع على واحد الا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فى امرئ القيس : انه أشعر الشعراء وقائدهم الى النار، يعنى شعراء الجاهلية المشركين « جزء أول صفحة ٥٩ »

من النقد أكثر ما يكون شيوعا فى النقد الأدبى عند العرب .

وإما أن يكون النقد عبارة عن البحث عما فى الكتابة والشعر من الأفكار والآراء ، واختيار الموضوعات واستيعابها ودقة الملاحظة فى المعاني الصحيحة الاجتماعية ، والغرض الذى يعود على القراء من ذلك ، ثم « تحليل » النفوس التى ذكرت أثناء الكلام - كما في القصص التى يقصد منها تصوير الطبائع ورسم النفوس الانسانية - ثم ترتيب الكلام ومعرفة طريقة الكاتب فى الفهم والادراك والتصور ، ومقدار ما عنده من الحذق فى الصناعة ، وعلى الجملة كل ما له صلة بنفسه وكتاباته . وهذا هو النقد « التحليلي » وهو الذي يكشف أسرار العقول ، ويوضح المؤلفات وما بها ، ويظهر قيمتها الفنية ، ويبين منزلتها من العلوم والفنون . وأكثر ما يكون هذا النقد فى الآداب الاجتماعية والفلسفية المملوءة بالآراء والأفكار وأشكال الناس وصور الحياة ، وهو أقل ما يكون ظهوراً فى الوصف والوجدانيات . وبدون هذا النقد لا يفهم العقل السليم من العقل السقيم ، ولا الكلام الصحيح من الخطأ . فالنقد « التحليلي » يعتبر البلاغات نتيجة من نتائج العقول والقرائح ، ويبحث عن الصلة بين الكتّاب والشعراء وبين حركاتهم العقلية ، والمؤثرات التى دعت إلى ذلك . وذلك لا يظهر كثيراً فى الشعر الوجداني المبنى على الخيال

الصرف .(١)

أما أكبر مظاهر النقد الأدبي عند العربي فهي علوم البلاغة . ولا يكاد يوجد كتاب فى النقد إلا وكان اهتمامه بشرح مافى الكلام من أنواع البيان والبديع أشد اهتمام، ولم يفرق الأدباء بين علوم البلاغة وبين النقد ، فان كتاب قدامة بن جعفر « نقد الشعر » كتاب فى علوم البلاغة لا غير ، على أنه معدود من كتب النقد الأدبي.وكتاب ابن رشيق « العمدة فى نقد الشعر وصناعته » يدل على أن النقد كان لفظاً مبهماً غامضاً لم يحدد معناه بعد ،أو أنه لفظ عام كلفظ الأدب نفسه ، فقد احتوى هذا الكتاب على كثير من

---

(١) والا فماذا يمكن أن يفهم الأنسان من الصلة بين الشاعر وشعره وأثر الاجتماع فى قول من قال :

نحن قوم تذيبنا الأعين النجـــل على أننا نذيب الحديدا
وترانا لدى الكريهة أحرا راًوفى السلم للحسان عبيدا

مثل هذه البلاغة لاتنقد الا نقداً بيانياً ، مبنياً على تحليل اللفظ وشرح الاستعارة والتشبيه ، ومثل هذا النقد يحمل الشعراء على التكلف والاهتمام باللفظ ، اذ خير أنواع الشعر عند هؤلاء ما اشتمل على الاستعارة والتشبيه، كقول الشاعر :

أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطي الأباطح

فقد اهتم علماء « البلاغة » بهذا البيت ، واختلفت آراؤهم — راجع مقدمة « الشعر والشعراء » وكتاب « دلائل الأعجاز »

الموضوعات المختلفة من أدب وسير وعلوم البلاغة، واشتمل على ذكر أيام العرب ، وفيه قسم كبير فى علم البيان والبديع . على أن هذا الكتاب من الكتب المعتبرة فى النقد ، وهو على رأي ابن خلدون «أوعى وأجمع كتاب فى النقد لم يساوه قبله ولا بعده كتاب آخر» مع أننا نرى أن كل ما فيه من النقد هو كلام عام، لا يضبط طريقة ولا يؤيد مذهباً (من هذا ما رواه ابن رشيق فى أغراض الشعر وصنوفه راجع صفحة ٩٢ جزء ٢) نرى من هذا أن أدباء العرب مزجوا النقد بعلوم البلاغة ، بل لم يعرفوا من النقد غير علوم البلاغة (١)

مع هذا فقد وجد من بين النقاد من كانت آراؤه صحيحة نافعة ، وحام حول هذه الطرق الجديدة . ولو أن هذا النوع من النقد سار تدريجياً لوصل الى ما وصل اليه النقد البياني من المكانة

---

(١) ذلك الى ماهو مشهور عندهم من النقد اللغوي ، والنقد الذى مرجعه قواعد النحو والصرف ؛ والى الآراء الكثيرة المنتشرة فى كتب الاعراب وتراجم الشعراء والكتاب . واذا كانت هناك أطوار للنقد ، فانما هى في النقد البيانى ، أى فى الآراء المختلفة فى تعريف البلاغة والفصاحة، ومباحث اللفظ والمعنى ، وتفضيل أحدهما على الآخر ، ثم فيما جاء به عبد القاهر الجرجاني من مذهبه فى تعريف البلاغة والفصاحة ، ثم ما زيد من أنواع البديع منذ مسلم بن الوليد الى السكاكى ؛ فهذه يصح أن تكون من الأطوار التى تخطتها علوم البلاغة. ولكن علوم البلاغة غير فن النقد

والتأثير فى الأدب . فقد ابتـدأ هؤلاء النقاد أن يعرفوا النقد الصحيح ، وأن تكون لهم آراء خاصـة ، وذهبوا إلى نوع من النقد ,, التحليلى،،ولولاأنهم كانوا الايميلون فى جملة آرائهم الى تقليد القديم والى التقيد بعلوم البيان، لخطا النقد خطوة واسعة ولرقت الآداب رقياً . هذا النوع من النقد يظهر في بعض الـكتب الخاصة بيعض الشعراء والموازنة بين بعضهم بعضا . ومن أشهر هؤلاء النقاد القاضى عبد العزيز الجرجاني (المتوفى سـنة ٣٩٢ هـ) فقد جاء فى كتابه ,, الوساطة بين المتنبي وخصومه ،، (طبع في صيدا بالشام سـنة ١٣٣١) ما دل على براعته فى الأدب العربي ، وبشرنا بشيء جـديد فى النقد . وهو من أحسن وأمتع كتب النقـد فى بلاغة العرب ، لمـا فيه من المنافع الجمـة المبنية على ذكاء المؤلف نفسه ، واستعداده الخاص فى النقد،ودرجة فهم الـكلام ,, وتحليله ،، وقد احتوى هذا الـكتاب على كل مايصح ان يخطر ببال أديب فى ذلك العصر،وما يمكن أن يفيد القارئ فائدة إجمالية صحيحة عن بلاغة العرب وصناعة الشعر،ومعرفة الآراء الشهيرة فيـه . ومثل كتاب الوساطة فى موضوعه وأسلوبه النقدي كتاب ,, إعجاز القرآن ،، للقاضى الباقلاني (المتوفي سنة ٤١٣) وهو أيضاً من أفضل كتب النقد ومن أوضح الأدلة على أن النقد ,, التحليلى ،، أخذ يتسرب الى عقول الأدباء . فقد حالل الباقلاني كثيراً من آيات القرآن

الكريم تحليلا بديعاً لا يكاد يوجد فى غيره، ولم يعتمد فى ذلك على قواعد البلاغة فقط، بل قصد إلى تحليل المعانى نفسها. وهو من أصح الكتب التى يمكن أن تتخذ نموذجا للنقد التحليلي. ولولا أنه خاص بالقرآن لكان نافعاً في نشر هذه الطريقة التحليلية. على أن الباقلانى لم يخل من الغموض فى كلامه واتباع الألفاظ العامة

ولم يظهر هذا النوع من النقد فى بلاغة العرب ظهور النقد البياني لقلة أتباعه، ولأن نفوس الأدباء كانت تميل إلى فهم الأساليب وشرح الألفاظ اكثر منها إلى غيره، ووجدت غير هذه الكتب كتب أخرى كثيرة، اكثرها لا يخرج عما ذكر من الطرق المعروفة. وجملة القول أن النقد الأدبى لم ينضج عند العرب، ولم يتميز من علوم البلاغة

القدماء والمحدثون

عند العرب

لا نريد هنا أن نتبع تقسيم الأدباء لشعراء العرب إلى جاهلي ومخضرم وإسلامى ومحدث ، وإنما نريد أن ندرس تحت هذا العنوان ما أدرك الشعر العربى من الأطوار والانتقال من حال إلى حال ، لنعرف إن كان هناك خلاف ظاهر، أو مذاهب بلاغيــة أو كتابية في الشعر العربى أثناء مروره بالعصور المختلفة

إذا تتبعنا حركة النقد الأدبى عند العرب وجدنا أن الباعث على الاشتغال بالأدب والعناية بجمع أشعار العرب، هو القرآن الكريم والمحافظة على لغتــه التى هى العربيــة الفصحى الصحيحة. ولم يظهر الأسلام ديناً محمدياً فقط، بل ظهر ديناً عربياً، جاء بكتاب عربى مبين. فنهض المسلمون نهضة دينية، ودفعهم إيمانهم بكتابهم وإخلاصهم له إلى دراسة العلوم والفنون المختلفة؛ ولاسيما علوم اللغة والأدب لفهم القرآن وإدراك أسراره، وتأييد معجزته الالهية، واهتموا بذلك اهتماماً فاق كل اهتمام . فجمعوا الأشعار الكثيرة الجاهلية لصحتها وخلوها من الخطأ اللغوي ، واختص بذلك جماعة من الحفاظ والرواة فكبرت منزلة الشعر الجاهلى فى نفوسهم. وكان فى الحق أن يفضلوه على غيره وأن يجعلوه قاموساً لهم فى العبارة ونموذجاً لهم فى الأسلوب

وأن يتحدوا به ما عداه . وكان أكثر علماء اللغة والأدب من علماء الدين،فكثر تمجيدهم للقدماء،وخلطوا الغرض الديني بالغرض الأدبي، وقالوا لا بد من اقتفاء آثار القدماء ، وفهموا أن جمال الشعر القديم مبني على الاستعارة والتشبيه،فعرفوا الشعر بأنه الكلام الموزون المقفى المبني على الاستعارة والتشبيه،الى آخر ما قالوا . وانصرفوا إلى شرح العبارات والألفاظ،وتشاجروا في حد البلاغة والفصاحة، ولم يتفقوا على شئ اتفاقهم وإجماعهم على تتبع طريقة القدماء . ذلك لأن اهتمامهم بالشعر كان يفوق اهتمامهم بالنثر ، إذ احتجاجهم على صحة اللغة والمعانى كان بالشعر لا غير . وكأنهم فهموا أن أكبر مظاهر البلاغة العربية لا تظهر إلا فى الشعر . لذلك لم يكن أثر النثر فى الأدب العربي كأثر الشعر، ولهذا أيضاً كان الشعراء أكثر من الكتاب، وكانت كتب النثر سواء فى النقد أو فى الأدب أقل من كتب الشعر ونقده

ولعلّ السبب فى الميل إلى الشعر عند العرب أن الباعث على القول فى بلاغتهم هو الوجدان والخيال ، وذلك أكثر ما يكون جولانا في ميادين الشعر ، إذ النثر أظهر ما يكون فى تقرير الحقائق ورسم النفوس والاجتماع،وذلك ليس من طبيعة العربى فى بلاغته. لأن العربي ـ كما قلنا فى غير هذا الموضع ـ مرتجل بطبيعته، ميال الى البديهة ، والارتجال والبديهة لا يصلحان لعمل النثر الجيد

المبنى على الفكر والتعقل . ومن هنا قل النثر الأدبي عند العرب فيما يظهر لنا

مع أن كل اهتمام أدباء العرب كان موجها للشعر لاغير ، فأن الذى ينظر الى حالة الشعر العربى لا يجده تغير فى جملته . وما يوجد من الفروق بين الاشعار وطرائقها فى العصور المختلفة أكثره أو كله يرجع الى الاختلاف فى الأسلوب والديباجة ، وإدخال بعض الألفاظ والعبارات التى لم تكن ، ثم اختلاف طرق الخيال باختلاف المنظورات: كالفرق بين وصف الصحراء ووصف البساتين، والفرق بين وصف الأطلال والكلام فى الخمر . وهذا لا يعد من الأطوار الأدبية المعروفة، لأنه مبنى على أصل واحد، وهو تقليد القدماء فى الشعر الوجدانى. فالقديم والحديث من نوع واحد ، خصوصاً أن الأدباء والنقاد حدّدوا الموضوعات وقسموها تقسيما نهائياً ، ووضعوا القواعد لمن يأتى بعدهم ، وحصروا أنواع الفكر والخيال فيما فكر وتخيل القدماء . وكتب النقد والبلاغة مملوءة بذلك ، فلم يكن البحث إلا فى الأسلوب والعبارات ، وحسن الديباجة والفصاحة والبلاغة . لذلك قالوا عند ما أرادوا أن يتكلموا على أنواع الشعر : من «الشعر الجاف المشتمل على الغريب، ومنه العذب الرقيق السهل ، ومنه ما هو (كالفستق المقشر) ومنه ما دخلته ألفاظ إسلامية وما احتوى علي ألفاظ فارسية وعبارات اقتضتها الحضارة» وتكاد تكون

هذه الملاحظات هى المذاهب الكتابية المعروفة عند العرب[١]

(١) كما مدح البحترى ابن الزيات بقوله :

فى نظام من البلاغة ما شـ	ـك امرؤ أنه نظام فريد
وبديع كأنه الزهر الضـا	حك في رونق الربيع الجديد
حزن مستعمل الكلام اختيارا	وتجنبن ظلمـة التعقيـد
وركبن اللفظ الغريب فأدركـ	ـن به غاية المراد البعيـد

وكل ماورد من ذلك يدل على العناية بالصناعة لاغير بين القدماء والمحدثين كما ذكر ابن رشيق فى كتابه « العمدة في نقد الشعر وصناعته » قال فى الكلام على القدماء والمحدثين: «وانما مثل القـدماء والمحدثين كمثل رجلين ابتدأ هذا بناء فأحكمه وأتقنه ، ثم أتى الآخر فنقشه وزينه فالكلفة ظاهرة على هذا وان حسن، والقدرة ظاهرة على ذاك وان خشن» فلم يروا أنه كان للمحدثين شيء من الاختراع أو أثر من البلاغة يستحق العناية ، فقد قالوا فى أشعار المولدين: «انما تروى لعذوبة ألفاظها ورقتها وحلاوة معانيها وقرب مأخذها... وانما تكتب أشعارهم لقربها من الافهام ، وإن الخواص فى معرفتها كالعوام ، فقـد صار صاحبها بمـنزلة صاحب الصوت المطرب ، يستميل أمة من الناس الى استماعه وان جهل الألحان وكسر الاوزان » (عمدة أول ص ٥٨)

وبلغ من تعصبهم للقديم ان عمر بن العلاء لم يكن يروى شعر المحدثين على ماكان ظاهراً فيه من الرقة والانسجام قال: لقد حسن هذا المولد حتى هممت أن آمر صبياننا بروايته . وكان لا يعـد الشعر الا للمتقدمين ، قال الأصمعى: جلست اليه ثماني حجج فما سمعته يحتج ببيت اسلامى . وسئل عن المولد فقال: ماكان من حسن فقد سبقوا اليه وماكان من قبيح فهو عندهم، ليس النمط واحداً ترى قطعة ديباج وقطعة مسح وقطعة نطع .

وهذا دليل على أنهم لم يقدروا الجديد قدره ، ولم يقولوا بوجوب (التطور) والانتقال . فان من عنى بالمحدثين منهم لم ير لهم أثرا فى غير الصناعة ، قال بن رشيق: «والعرب لاتنظر فى أعطاف شعرها بأن تجنس أو تطابق أو تقابل ، فتترك لفظة للفظ ، أو معنى لمعنى كما يفعل المحدثون ، ولكن نظرها فى فصاحة الكلام وجزالته ، وبسط المعنى وابرازه ، وإتقان بنية الشعر وإحكام عقد القوافى ، وتلاحم الكلام بعضه ببعض» وقال عن المحدثين أيضا «وليس يتجه البتة ان يتأتى من الشاعر قصيدة كلها أو أكثرها متصنع من غير قصد ، كالذى يأتى من أشعار حبيب والبحترى وغيرهما ، وقد كانا يطلبان الصنعة ويولعان بها . فأما حبيب فيذهب إلى حزونة اللفظ وما يملأ الاسماع منه مع التصنع المحكم طوعا وكرها ، يأتى للاشياء من بعد ويطلبها بكلفة ويأخذها بقوة . وأما البحترى فكان أملح صنعة وأحسن مذهبا فى الكلام ، يسلك منه دماثة وسهولة ، مع إحكام الصنعة وقرب المأخذ لا يظهر عليه كلفة ولا مشقة ، وما أعلم شاعرا أكمل ولا أعجب تصنعا من عبدالله بن المعتز ، فأن صنعته خفية لطيفة لا تكاد تظهر فى بعض المواضع الا للبصير بدقائق الشعر ، وهو عندى ألطف أصحابه شعرا وأكثرهم بديعا وافتنانا وأقربهم قوافى وأوزانا ، ولا أرى وراءه غاية لطالبها فى هذا الباب .

غير أنا لا نجد المبتدىء فى طلب التصنيع ومزاولة الكلام

أ كثر انتفاعا منه بمطالعة شعر حبيب وشعر مسلم بن الوليد لما فيهما من الفضيلة لمبتغيها، ولأنهما طرقا الى الصنعة ومعرفتها طريقا سابلة، وأكثرا منها فى أشعارهما تكثيرا سهلها عند الناس وجسرهم عليها . على أن مسلما أسهل شعرا من حبيب وأقل تكلفا، وهو أول من تكلف البديع من المولدين وأخذ نفسه بالصنعة . ولم يكن فى الأشعار المحدثة قبل مسلم إلا النبذ اليسيرة، وهو زهير المولدين، كان يبطىء فى صنعته ويجيدها. (عمدة جزء اول ص ٨٣ ـ ٨٥) .

كل هذا يدل على أن الخلاف لم يكن فى اختراع نوع جديد من أنواع الشعر الذى لم يكن عند العرب القدماء ، وإنما هو فى الأسلوب والديباجة والصناعة لا غير . . [١]

(١) ولا يصح أن تقابل هذه الحركة بحركة القدماء والمحدثين فى فرنسا، لأن الخلاف هناك كان مبنيا على فكرة فلسفية كما بينا ذلك، وهى فكرة التقدم والارتقاء في الافكار والموضوعات وفى لب الكلام . فان آدابهم كانت مأخوذة عن آداب الأمم الأخري، فأرادوا أن يجعلوها آدابا وطنية قومية ، على أن يستمدوا الصناعة ومتانة الاسلوب وامتاع الكلام من الآداب القديمة، وأن ينسجوا على منوالها فى ذلك ، وهذا لم يمنعهم من الابتكار والاختراع .

أما الخلاف بين القدماء والمحدثين عند العرب فهو على العكس من ذلك، فانه ليس فى الموضوعات ولا فى الافكار ولا فى أصل البلاغة، وانما هو فى الأسلوب فقط، لأن علماء الأدب والنقاد لم يعترفوا للمحدثين بشيء جديد الا فى بعض التشبيهات والمعاني المخترعة، أى طرق الخيال التى تقع فى بيت

على أن المحدثين أنفسهم لم يقولوا إنهم اقترحوا جديداً، أوجاءوا بنوع لم يكن عند العرب، وكل ماقالوه يرجع إلى الخيال الذي يرجع في جملته إلى الشعر الوجداني، ولا يدل على شيء من الأطوار الأدبية.
ولا أنبئكم بباب «السرقة فى الشعر» وانتشاره فى كتب النقد، فكم أخذ الأواخر من الأوائل، وكم معنى ابتكره البدوى فأخذه عنه الحضرى المحدث، وغير من لفظه لينسبه إلى نفسه. وباب السرقات طويل جدا يدل على أن المحدثين فى جملتهم لم يخترعوا ولم يبتكروا.
قال عبد العزيز الجرجاني فى كتابه «الوساطة» :

« والسرق أيدك الله داء قديم، وعيب عتيق، وما زال الشاعر يستعين بخاطر الآخر ويستمد من قريحته، ويعتمد على معناه ولفظه، وكان أكثره ظاهر التوارد، الذى صدرنا بذكره الكلام وإن تجاوز ذلك قليلا في الغموض لم يكن فيه غير اختلاف الألفاظ. ثم تسبب المحدثون إلى إخفائه بالنقل والقلب، وتغيير المنهاج والترتيب، وتكلفوا جبر ما فيه من النقص بالزيادة والتأكيد،

أو بيتين كقول أبى تمام :

وإذا أراد الله نشر فضيلة ... طويت أتاح لها لسان حسود
لو لا اشتعال النار فيما جاورت ... ما كان يعرف طيب عرف العود

وكقول أبى نواس :

بنيت على كسري سماء مدامة ... مكللة حافاتها بنجوم
فلو رد في كسرى بن ساسان روحه ... اذن لاصطفاني دون كل نديم

والتعريض في حال ، والتصريح في أخرى ، والاحتجاج والتعليل ، فصار أحدهم إذا أخذ معنى أضاف إليه من هذه الأمور مالا يقصر معه عن اختراعه وإبداع مثله . . . . ومتى أنصفت علمت أن أهل عصرنا ثم العصر الذى بعدنا أقرب إلى المعذرة . وأبعد من المذمة ، لأن من تقدمنا قد استغرق المعانى وسبق إليها ، وأتى على معظمها ، وإنما يحصل على بقايا إما أن تكون تركت رغبة عنها واستهانة بها ، أو لبعد مطلبها ، واعتياص مراميها ، وتعذر الوصول إليها . ومتى أجهد أحدنا نفسه ، وأعمل فكره ، وأتعب خاطره وذهنه في تحصيل معنى يظنه غريباً مبتدعا ، أو يجد له مثالا يغضى من حسنه ، ثم تصفح عنه الدواوين لم يخطىء أن يجده بعينه ، أو يجد له مثلا يغضى من حسنه . . . الخ » (ص ١٦٦ — ١٦٧)

ومع ذلك فقد لحوا فى نفوسهم الحاجة إلى التغيير والانتقال . فقال الفرزدق فى شعر عمر بن ابى ربيعة: «هذا الذى كانت الشعراء تطلبه فأخطأته وبكت الديار» (اغانى أول ص ٣٦) ولعل هذا أول من شعر بالحاجة الى شيء جديد فى الشعر قبل مطيع بن إياس، الذى روى خبره صاحب الاغاني قال: «قال مطيع بن إياس جلست أنا ويحي ابن زياد إلى فتى من أهل الكوفة كان ينسب إلى الصبوة ويكتم ذلك . ففاوضناه وأخذنا فى ذكر أشعار العرب ووصفها البيد وما أشبه ذلك فقال :

لأحسن من بيد يحار بها القطا ومن جبلى طى ووصفكما سلما
تلاحظ عينى عاشقين كلاهما له مقلة فى وجه صاحبه ترعى (١)

كان ذلك فى مدة الأمويين وفى أوائل الدولة العباسية . فلما تربع الفرس فى دولة بنى العباس وعلا شأنهم، أثروا فى كل شئ وأثروا فى الشعر أيضاً . وكان يمكن أن يكون هذا الأثر سبباً لانقلاب عظيم فى تاريخ الشعر العربى، ولكن هذه العاصفة الآرية التى هبت من بلاد الفرس ، لم توشك أن تظهر حتى ذهبت هباء فى صحراء العرب، فهزم السامى الآرى لأن الدولة كانت له واللغة لغته والدين دينه ، بل لم يكتف الآرى بهذه الهزيمة حتى اندمج فى السامى وأخذ عنه، وبدل أن يؤثر فيه تأثر منه . وهذه من مزايا اللغة العربية فانها لم تظهر فى أمة من الأمم التى دانت بكتابها الكريم إلا أثرت فى عقولها ومعلوماتها ، وجذبتها إليها ومحت منها خواص لغتها ، واستولت على خيالاتها، وتسربت إلى لغاتها، واحتلت بحق أو بغير حق مواضع البلاغة منها، شأن القوى فى الأنسان والحيوان والنبات. وذاك ما نراه حتى الآن فى بلاد الفرس وفى بلاد الترك وفى بلاد البربر وفى مصر . مع ذلك ظهر أثر الفرس فى الشعر العربى ، فقد أراد الشعراء أن يدخلوا فى الشعر العربى أثر المدنية الحديثة ، وأن يخرجوا من مضيق البلاغة وفنون البيان إلى العبارات النفسية .

---

(١) اغاني ج ١٢ ص ١٠٢

ولكنّ هذا التغير أبعدهم عن الزمن العربي الأصلي وصبغته التي كانت تدل على الاخلاص في القول وعدم التعمل والبعد من التكلف ، فوقعوا فيما كانوا يخشون ، ولم يظهر أثر الحضريّ في الشعر العربي إلا في نقله من الشعر المطبوع إلى الشعر المتكلف المصنوع . فلم يوجد فيه شيئا جديدا، ولم يبتكر نوعاً حديثاً ، وأصبح الشعر صنعة من الصناعات أكثر منه في كل عصر . وأخذ الشعراء يتناسون ما كان عند سلفهم من الشعر الصادر عن الشعور والعواطف إلى التصنع والبحث، لا في الصناعة لا غير، بل في الأفكار والخيال . حتى إن الغزل والنسيب اللذين أخذا شكلا جديداً سائغاً على النفس، مع شيء من الفكاهة وخفة الروح مدة الأمويين، عند جميل بن معمر وعمر بن أبي ربيعة وكثير عزة، صار إلى نوع من المجون والمزح عند والبة ومن جاراه (١)

---

(١) وهذا مايسميه بعض المشتغلين بالأدب أطواراً للشعر وانتقالا للخيال وشيئاً جديداً في الأدب . أما نحن فلا نسمي ذلك نوعا جديداً في الشعر العربي، لأن أقدم شعراء العرب وصف الخمر وتكلم فيها ، وأشهرهم أعشي قيس في قصيدته الشهيرة التي يشبب فيها بهريرة قال :

نازعتهم قضب الريحان متكئا ... وقهوة مزة راووقها خضل

لا يستفيقون منها وهي راهنة ... الا بهات وان علوا وان نهلوا

يسعى بها ذو زجاجات له نطف ... مقلص أسفل السربال معتمل

وقال أيضاً

فقمنا ولما يصح ديكنا ... الى خمرة عند جدادها

لا نقول إن حركة المحدثين كان نصيبها الخيبة وعدم التمكن من رقى الادب وإيجاد نوع جديد فيه فقط. بل نزيد على ذلك أن المحدثين أبعدوا الشعر العربى عن طريقته الأولى، ومحوا منه خلتين كانتا من أكبر أسباب المتانة والجمال فيه، وهما السذاجة الطبعية والاخلاص. فقد كان الشعر الجاهلى بهذين الخلتين قريباً جداً من الشعر الاجتماعى، الذى يمثل صور النفوس وأخلاق الامم العامة . ولكن من أسف أن المحدثين زجوا به فى طريق التصنع والتعمل

فقلت له هذه هاتها ... بادماء فى حبل مقتادها
فقام وصب لناقهوة ... تسكننا بعد ارعادها
كميتاً تكشف عن حمرة ... اذا خرجت بعد ازبادها
فجال علينا بأبريقه ... نخضب كفى بفرصادها
فرحنا تنعمنا نشوة ... تخور بنا بعد قصادها

وتكلم الوليد بن يزيد فى الخمر ووصفها بما لا يقل عن وصف أبي نواس لها قال:

من قهوة زانها تقادمها ... فهى عجوز تعلو على الحقب
أشهى الى الشرب يوم جلوتها ... من الفتاة الكريمة النسب
فقد تحلت ورق جوهرها ... حتى تبدت في منظر عجب
فهى بغير المزاج من شرر ... وهى لدى المزج سائل الذهب
كأنها فى زجاجها قبس ... تذكو ضياء فى عين مرتقب

كما ذكرها الأخطل أيضاً فى شعره. فليست صرخة أبى نواس فى دعوة الشعراء الى الجديد جديدة فى بابها، ولا تعد في شئ من أطوار الشعر العربى. وكأن أبا نواس — حامل لواء المحدثين — لم يجد ما يستحق الاهتمام غير وصف الخمر، فلم يشن هذه الغارة على القدماء لأنه كان يشعر بالحاجة الى نوع جديد فانه لم يرد ذلك، بل كان من غرضه نشر مذهبه فى الخمر والفجور، اذ لم يكن

وقصروه على ضرب من البراعــة في الصناعة المتكلفة. وطريقة أبي تمام من المثل المضحكات في ذلك

ولو أن حركة الشعر سارت تدريجياً كحركة النثر لصح القول بان الشعر العربى تدرج وانتقل، واتبع قانون «النشوء والارتقاء» ـ كما يقولون ـ ككل شيء حي ـ ولكن ذلك أظهر مايكون في النثر كما هو معروف. فقدكان النثر فى الجاهلية عبارة عن سجعات قصيرة أشبه بالشعر، من حيث الاستقلال بمعنى تام، ولم يظهر أثره إلا في الخطب

لديه أى فكرة أدبية، وكل آرائه التى ذكرها فى هذه الثورة لا تخرج عن رأى واحد كرره مرات فى افتتاح خمرياته

مثل قوله :

صفة الطلول بلاغة الفـدم   فاجعل صفاتك لابنة الكرم

وكقوله :

لا تبك ليلى ولا تطرب الى هند   واشرب على الوردمن حمراء كالورد

وكقوله :

تبكي على طلل الماضين من أسد   لادر درك قل لى من بنو أسد
لاجف دمع الذي يبكي على حجر   ولاصفا قلب من يصبو الى وتد
كم بين ناعت خمر فى دساكرها   وبين باك على نؤى ومنتضد

وكثير من قصائده فى الخمر مبتدأة بمثل ذلك . وكأنه لم يجد غير ذلك فى الشعر العربي، مما يدل على أنه كان متعصباً ضد العرب، لأنه أراد أن يفتح على الشعراء باباً جديداً أو يرقى بالشعر. ولما سجنه الخليفة على تهتكه واشتهاره بشرب الخمر وطلب اليه أن لا يصف الخمر بعد ذلك قال :

أعر شعرك الأطلال والمنزل القفرا   فقـد طالما أزرى به نعتك الخمرا
دعاني الى نعت الطـلول مسلط   تضـيق ذراعي أن أرد له أمرا

والنصائح كخطب قس بن ساعده وغيره . ثم ارتقى برقي الخطابة في صدر الاسلام . واتسع وزاد بالمناقشات السياسية بين الخلفاء وعمالهم ومن كان ينازعهم السلطان . وكان أول ظهور ذلك بين أبى بكر وعلي رضى الله عنهما، ثم بين الامام علي ومعاويه . ولو صحت

فسمعا أمير المؤمنين وطاعة — وان كنت قد جشمتني مركباً وعراً

ولم يخطر ببال الادباء اذ ذاك ان أبا نواس أراد بذلك أن يدعو الى نوع جديد من الشعر، بل رأوا أن ذلك ليس الا حنقا على الطريقة الأولى: قال بن رشيق: «ومن الشعراء من لا يجعل لكلامه بسطاً من التشبيب بل يهجم على ما يريده مكافحة، ويتناوله مصافحة، وذلك عندهم هو الوثب والبتر والقطع والكسع والاقتضاب .. الى أن قال : وزعموا أن أول من فتح هذا الباب وفتق هذا المعنى ابو نواس بقوله : لا تبك ليلى ولا تطرب الى هند الخ» نعم كان يدعو ابو نواس الى ترك الأوصاف القديمة ووصف المدن والبساتين كما قال :

دع ذا عدمتك واشربها معتقة — صفراء تفرق بين الروح والجسد
أما رأيت وجوه الارض قد نضرت — وألبستها الزرابي بثرة الاسد
حاك الربيع بها وشيا وجللها — بيانع الزهر من مثنى ومن وحد

وهذا كل ما كان يرمى اليه أبو نواس من ترك الوصف للصحراء الى ذكر آثار الرياض والبساتين ومجالس اللهو ، ولم يقل أنه جاء بشيء جديد ، وكان الادباء يرون ميزته وحذاقته في الصنعة. قال المبرد «ما تعاطى قول الشعر أحد من المحدثين أحذق من أبي نواس، فانه شبب ومدح فى أربعة أبيات فقال :

تقول غداة البين احدى نسائهم — لي الكبد الحرى فسر ولك الصبر
وقالت الى العباس قلت فمن اذا — وما لي عن العباس معدى ولا قصر
وهل يكفلن الا براحته الندى — وهل يزهون الا بأوصافه الشكر

نسبة نهج البلاغة لابن أبى طالب كرم الله وجهه ، لكانت خطوة النثر فى نحو أربعين عاماً أوسع خطوة خطتها بلاغة العرب فى التقدم والارتقاء ، لأن الفرق كبير جداً بين سجع كهان العرب وهذا الكلام البليغ الممتع . ثم أخذ النثر شكلا أوسع فى آخر الدولة الأموية . أما مدة العباسيين فقد ارتقى فيها النثر ارتقاء عظيما ليس له مثيل فى عصر من عصور الدولة العربية ، إذ ظهرت فيه المقالات الطويلة فى موضوعات مختلفة. وأشهر الكتاب والمؤلفين فى ذلك العصر: الجاحظ وابن المقفع،وكان لكل منهما مذهب خاص وطريقة معروفة فى الأسلوب . ولم يعد النثر منذ ذلك الزمن مقصورا على الخطب والرسائل. ثم انتقل إلى درجة أخرى ، وهي طريقة السجع والصناعة فى تحسين العبارة.كما في طريقة بن العميد، والصاحب بن عباد وبديع الزمان الهمذاني، الذى اخترع فن المقامات، وأخذها عنه الحريرى.وبذلك أخذ النثر طريقاً آخر وأسلوباً جديداً يصح أن يطلق عليه من بعض الوجوه أنه نثر قصصي .

ذكرنا هذا لنبين معنى الأطوار الأدبية وكيف تتحول وتتوالد أنواع البلاغة . وقد اخترنا ان نضرب مثلا بالنثر العربي لوضوحه وضوحا تاما لا يوجد فى الشعر .

والكلام يحتاج الى توسع نرجو أن نوفق لدراسته دراسة تامة فى المستقبل إن شاء الله

فهرست

صفحة